شهاب‌الدّین یحیی سُهروردی

مجموعهٔ مُصنّفات شیخ اشراق

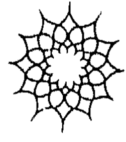
جلد دوّم

مشتمل بر

۱- کتاب حکمة الاشراق ۲- رسالة فی اعتقاد الحکماء ۳- قصّة الغربة الغربیة

بتصحیح ومقدّمه

هنری کربین



پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۳

المقدّمة

لِشمس الدين محمّد الشهرزورى

على كتاب حكمة الاشراق 3

بسم الله الرحمن الرحيم . سبحانك يا فايض الجود الأزلىّ ، وناظم الوجود
السرمدىّ ، وواهب الذوات الشريفة القدسيّة ، ومكمّل النفوس النفيسة الانسيّة ،
6 ومحرّك الكرات الفلكيّة بالاشواق الدايمة العلوية ، ومزوّج الاركان السفليّة بالقوى
العالية الفعليّة ، فخلقتَ من ذلك الازدواج والامتزاج صورًا مختلفة الاستقامة
والانعراج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الامشاج ،
9 ثمّ تمّمتَ الوجود بالاحسان المنعوت بالابتهاج والانحراج . تباركتَ فى بهاء جلال
وحدانيّتك فلا انتقال ، وتعاليتَ فى كبرياء ألوهيّة فردانيّتك فلا زوال . لك خشعتْ
اسماعنا وابصارنا ، ولأمرك انقادت مظاهرنا واشباحنا . خضعتْ لعظمتك الرقاب
12 ولانتْ لهيبتك الشُمّ الصعاب . ليس لذاتك المقدّسة النورانيّة حدّ محدود ولا لقدم
احسانك أمد معدود ولا لهويّتك اللاهوتيّة نعت موجود ، ولستَ ذا والدٍ ولا مولودٍ .
فالقوى الوهميّة عاجزة عن ادراكك وتقدّرك ، وكذا الخياليّة لا يمكنها تصوّرك
15 لتقدّسك عن الغاية وتنزّهك عن النهاية . وكيف لا يكون كذلك وقد تحيّرت فى

---

9 والانحراج : كذا فى الاصل ‖ 14 تقدرك : كذا فى الاصل ، شايد « تقديرك »

كنه عظمتك عقول العقلاء وانطمست فى أدنى طبقة من انوارك افهام الفهماء ؛ غرقتْ فى أبحر لجج سنا معرفتك الباب الألبّاء وخرست فى التعبير عن احوال ربوبيّتك ألسن الفصحاء والخطباء . فلك الحمد على ما أسألتَ من العطاء ودفعتَ من البلاء ، ولك الشكر على ما أوليتَ من النعماء وجلوب البصر عن الظلمة والعماء حمدًا يرفعنا عن حضيض الكدر الى أوج الانوار والاضواء ومصدر الجود والسخاء . وأشهد انّ لا اله الّا الله وحده لا شريك له شهادةً تطهّرنا من دنس الطبايع والاهواء وتجذبنا الى عوالم الفسحة والفضاء . ثمّ الصلوة والسلام على ملوك حظاير القدس ورؤساء بقاع الأُنس لا سيّما المبعوث الى العرب والعجم المخصوص بالشرف والكرم محمّد المصطفى افضل الانبياء والاولياء واعظم السالكين والاصفياء صلّى الله عليه وعلى آله واصحابه نجوم المهتدين ورجوم الشياطين وسلّم تسليمًا كثيرًا .

امّا بعد فانّ المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوىّ العقلىّ الى العالم السفلىّ الظلمانىّ لكى تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقيّة لخلوّها فى اوّل الأمر عن ذلك . ولمّا لم يمكنها الوصول الى تلك العلوم الّا بعد الكدّ والاجتهاد فى زمانٍ طويلٍ ، وذلك لا يكون الّا بمعاونة البدن وقواه ، والبدن لا يقوم الّا بالاغذية والملابس والمساكن وما يتبعها من الامور اللذيذة ، فوجب ان يكون هذه الاشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلّا تخرج عنه الى احد طرفَى الافراط والتفريط : فتكون بالاوّل خارجةً عن الحكمة التى لأجلها خُلقت اللذّات البدنيّة وبسبب ذلك تقوّى علاقتها ويشتدّ ميلها الى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة ، وبالثانى يحصل اتلاف البدن الذى بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدّى الى الاتّصال . فلهذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق ضمنًا وتبعًا ، لانّ الاشتغال بالحواسّ الظاهرة والباطنة

والشهوة والغضب حجابٌ للنفس ومنع لها فى الحال عن تحصيل العلوم؛ وعلى تقدير الحصول ايضًا يتمكّن فى جوهر النفس محبّة هذا العالم الدنىّ ويستحكم لها العلاقة. وذلك موجب للآلام زمانًا وعدم خلوص اللذّات العقليّة. فاذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقايق الموجودات ومرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلىّ او ضعيفة، عرج بها الى الملأ الاعلى وحصلت على الحظّ الاوفى ملتذّة بالجمال الأزلىّ ومسرورة بالبهاء الأبدىّ لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام، وقد قيل انّ الجنسيّة علّة الضمّ. وان فارقت بالعكس، فحالها يكون بالعكس.

واذا علمتَ انّ كمال الانفس بالعلوم النظريّة وانّ العلم بالحكمة العمليّة نظرىّ ايضًا وانّ تهذيب الاخلاق انّما جعل لتتفرّغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادّة عن الاستكمال، فالسعادة الانسانيّة مذوقة بتحصيل العلوم ولمّا كانت العلوم تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمَين: حقيقيّة وعرفيّة اصطلاحيّة، واعنى بالحقيقيّة ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم — لانّ تغيّر العلم تابعٌ لتغيّر المعلوم فاذا كان المعلوم غير متغيّر فالعلم به كذلك —، وهذا كالبارئ تعالى والعقول والنفوس والافلاك والكلّيّات من العناصر والمركّبات. وامّا العلوم العرفيّة الاصطلاحيّة، فما يقابل العلوم الحقيقيّة، اعنى ما يتغيّر العلم < به > ويتبدّل بتبدّله وتغيّره، وهذا كالنحو واللغة والاشعار والخطب والرسايل وامثالها من الآداب، فانّها تتبدّل وتتغيّر عند اندراس تلك الامّة والشريعة المخصوصة بتلك العلوم بلسانها. واعظم الاسباب فى اندراسها زوال الملك عن تلك الامّة والملّة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس فى زماننا هذا نحو اليونان ولغتهم واشعارهم وخطبهم ورسايلهم، وكذا العلوم المتعارفة التى كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الامم السالفة.

وامّا علم الفقه فانّه علم سياسة المدن ، فلكلّيّته لا يندرس وانّما يندرس بعض الفروع وتتبدّل الاحكام وتتغيّر وتنتقل من اُمّةٍ الى اُمّةٍ ، وكذا حكم اصول الفقه وان كان فى هذا سرٌّ سنشير اليه فى ما بعد ، ان شاء الله تعالى . واذا علمتَ هذا ، فاعلم 3 انّ الكمال الحقيقىّ انّما يحصل بالعلم الحقيقىّ الثابت بحسب ثبات معلومه ، ليكون المعلوم له مشاهدًا لنفسه بعد المفارقة . وامّا ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد المفارقة ، فلا يحصل به كمال حقيقىّ وان كان قد يجوز ان يحصل به كمال وهمىّ . 6

واذا تلخّص لنا انّ السعادة منوطة بالعلوم الحقيقيّة دون غيرها ، فنقول انّ العلوم الحقيقيّة تنقسم الى قسمين : ذوقيّة كشفيّة وبحثيّة نظريّة . فالقسم الاوّل يُعنى به معاينة المعانى والمجرّدات مكافحةً لا بفكرٍ ونظمِ دليلٍ قياسيٍّ او نصبِ تعريفٍ 9 حدّىّ او رسميٍّ ، بل بانوار اشراقيّة متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتبيّن معلّقةً تشاهد تجرّدها وتشاهد ما فوقها مع العناية الالٰهيّة

وهذه الحكمة الذوقيّة قلّ مَن يصل اليها من الحكماء ولا يحصل الّا 12 للافراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين . وهؤلاء منهم قدماء سبقوا ارسطو زمانًا كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من الافاضل الاقدمين الذين شهدت الامم المختلفة بفضلهم وتقدّمهم . وهؤلاء وان كان اكثر 15 وكدهم الامور الذوقيّة ، فلم يكونوا خالين عن البحث ، بل لهم بحوث وتحريرات واشارات منها تقوّى امام البحث ارسطاطاليس على التهذيب والتفصيل . ولهذا قال المعلّم الاوّل « انّ الاوّلين الذين تفلسفوا فلسفة الحقّ وان اخطأوا فى بعض الامور 18 الطبيعيّة ، فقد احسنوا فى حلّ الامور الالٰهيّة . » ومنهم متأخّرون تأخّروا عنه لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقيّة ضعيفةً جدًّا ، لانّ ارسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط

والردّ والقبول والاسؤلة والاجوبة وغير ذلك من الامور المانعة عن تحصيل الامور
الذوقيّة ، ولا سيّما مع انضمام حبّ الرياسة الى ذلك . ولم يزل البحث بعد ذلك
3 ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ الى قرب من زماننا هذا . ولمّا امتدّ الزمان
وطال العهد ، ضاعت طرق سلوكهم وكيفيّة التوصّل الى معاينة الانوار المجرّدة
ولطافة مأخذهم فى مفارقة الانفس بعد خراب البدن او لا مفارقتها ، وانطمست
6 ادلّتهم وحُرّف عليهم غيرها الى غير ذلك .

وتضاعف ذلك ايضًا الى الزمان المذكور ايضًا حتى انّ بعض المستعدّين
ممّن لا يرضى بالبحث الصرف اراد ان يحصل شيئًا مّا من الحكمة الحقيقيّة على
9 ما ينبغى . فصعب عليه ذلك لذهابِ الطريق المؤدّى بالشخص الى المطلوب ، ولم
يزل طريق الحكمة مسدودًا مضطربًا حتّى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة
من أُفق النفس واشرقت انوار الحقايق من المحلّ الاعلى بظهور مولانا سلطان
12 الحقيقة ومقتدى الطريقة ، مظهر الدقايق وفايض الحقايق ، معدن الحكمة وصاحب
الهمّة ، المؤيّد بالملكوت والمنخرط فى سلك عالم الجبروت ، بقية السلف ، سيّد
فضلاء الخلف ، افضل المتقدّمين والمتأخّرين ، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألّهين ،
15 شهاب الملّة والحقّ والدين أبو الفتوح السهروردى ــ قدّس الله نفسه وروّح رمسه ! ــ
فشرع فى اصلاح ما افسدوا واظهارِ ما طمسته الادوار والاكوار وتفصيلِ ما اجملوا
وشرحِ ما اشاروا اليه ورمزوا وحلّ ما انغلق واشكل واحياء ما مات ودثر ، وشمّر
18 عن ساق الجدّ فى التعصّب للحكماء الأُوَل والذبّ عنهم ومناقضة مَن ردّ عليهم ،
وبالغ فى نصرتهم اشدّ مبالغة : كلّ ذلك على بصيرةٍ وخبرةٍ لا على عمى وحيرةٍ ،
لكن مكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة وابحاث صحيحة تامّة . فانّه ــ

رضى الله عنه ــ كان مبرزًا فى الحكمتَين الكشفيّة والبحثيّة بعيد الغور فيهما لا يدرك
شأوه ولا يلحق غوره ، وستعلم ذلك عند خوضنا فى شرح كلامه وتبيينِ مرامه
وكونه نطق بأمور شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر 3
غيره ولا ظفر بها احدٌ سواه لا من الحكماء ولا من اهل الذوق . وذلك يدلّك
على انّ له قدمًا راسخًا فى الحكمة ويدًا طويلةً فى الفلسفة وجنانًا ثابتًا فى الكشف
وذوقًا فى فقه الانوار ، كما قال : 6

آيات نبوّة الهوى بى ظهرت قبلى كتمت وفى زمانى اشتهرت.

وانّما تقف على هذا كلّه اذا حصل لك تلك الطريقة ووقفتَ على بعض اسرارها
واحوالها . وكتبُ هذا العظيم كلّها شريفة مفيدة ولا سيّما « كتاب حكمة الاشراق » 9
المخزون بالعجايب المشحون بالنكت الغريبة والفوايد التى لم ترَ على بسيط الارض
اعظم منه ولا اشرف واصحّ واتمّ وانفس فى العلم الالٰهىّ وغيره . فهو الخطب
العظيم والامر الكريم الّا انّه كنز مخفىّ وسرّ مطوىّ وله طرق مخصوصة تصل 12
اليه منها ، وقلّ من يسلكها او يعرفها ولم يتيسّر لاكثر مَن جاء بعده من الافاضل
ان يصل اليه او يحلّ رموزه او يكشف غموضه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم
وعادتهم لكلمات المشّائين . فلا جرم بقى هذا الكتاب مُهمَلًا متروكًا لصعوبة مأخذه 15
ودقّة مسلكه . ولمّا يسّر الله تعالى علينا ما فيه من الغرايب والعجايب وكشف لنا
حقايقه ودقايقه واتّضح بالنظر المستقصى غثّه وسمينه وبأمر آخر دقيقه وجليله ،
وكنّا ضنينين باسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زمانًا طويلًا ــ 18

---

7 اين بيت دو مصراع اولّ يك رباعى است كه شهرزورى ــ در بين اشعارى كه در آخر ترجمهٔ سهروردى جمع كرده ــ نقل نموده است . رجوع شود به Three treatises on mysticism... by Otto Spies and S.K. Khatak. Stuttgart 1935, p. 109

لا بخلًا وشحًّا بل لغموض مأخذه ودقّة غوره ومباحثه ولقلّة الطالبين المخلصين
والمستعدّين الفاضلين ولموت العلم والحكمة وقلّة اهل الفضل والعقل وكسود سوق
3 الحكمة في هذا الزمان — الّا أنّي لكثرة الاسفار والحولان في البلدان وكثرة
تحريك المستعدّين والافاضل وذوى الانفس الزكيّة والهمم العالية ظُهر هذا الرجل
الفاضل ، وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه ، وعظمت دواعي الاذكياء في تحصيل
6 حكمه وقلايده ، وتوفّرت الدواعي على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيّما « كتاب
حكمة الاشراق » الذى لا يليق الشروع فيه الّا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء
من الحكمة المشهورة والعلم المتداول ، لكونه خلاصة الحكمة ولبّ العلم وخازن
9 العجايب ودستور الغرايب ، ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب اصحّ منه في العلم الالٰهيّ
والسلوكيّ : فلمّا كان الأمر على هذا ، رأيتُ ان احرّر شرحًا جامعًا لأصوله وفروعه ،
محتويًا على قواعد الحكمة الذوقيّة والبحثيّة ، مهذّبًا من القشور والفضول ، مشتملًا
12 على الابواب والفصول ، سالكًا في ذلك ايضاح غوامضه وعويصه ، وموضحًا حلّ
نكته وفصوصه ، وكاشفًا عن رموزه واشاراته ، وباحثًا عن عيون قواعده وايماءاته ،
طالبًا في ذلك كلّه تحقيق الحقّ واصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل
15 للسالكين الى جناب القدس وحضرة الأنس ، المتطلّعين الى الحضرة الالٰهيّة ،
الراقين الى المعارج العلوية ، راجيًا بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل والذكر
المخلّد والثناء المؤبّد . وما توفيقي الّا بالله ، عليه توكّلتُ واليه أنيبُ .

المقدّمة للمصنّف

(١) بسم الله الرحمن الرحيم. جلّ ذكرُك اللّهمّ وعظم قدسُك وعزّ جارُك
وعلت سبحاتك وتعالى جدُّك؛ صلّ على مصطفيك واهل رسالاتك عمومًا وخصوصًا 3
على محمّد المصطفى سيّد البشر والشفيع المشفَّع فى المحشر: عليه وعليهم السلام.
واجعلنا بنورك من الفايزين ولآلائك من الذاكرين ولنعمائك من الشاكرين.

(٢) وبعد اعلموا اخوانى انّ كثرة اقتراحكم فى تحرير حكمة الاشراق 6
اوهنت عزمى فى الامتناع وازالت ميلى الى الاضراب عن الاسعاف. ولولا حقّ
لزم وكلمة سبقتْ وأمر وردَ من محلٍّ يُفضِى عصيانُه الى الخروج عن السبيل،
لَما كان لِى داعية الاقدام على اظهاره، فانّ فيه من الصعوبة ما تعلمون. وما زلتم 9
يا معشر صحبى - وفّقكم الله لما يحبّ ويرضى - تلتمسون منّى ان اكتب لكم
كتابًا اذكر فيه ما حصل لِى بالذوق فى خلواتى ومنازلاتى: ولكلّ نفسٍ طالبةٍ
قسطٌ من نور الله قلّ او كثر، ولكلّ مجتهد ذوقٌ نقصَ او كمل. فليس العلم وقفًا 12
على قومٍ ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم

---

3 سبحاتك: كلمتك سبحاتك E ‖ صل: صلى الله I ‖ 6 وبعد اعلموا: وفى نسخة «اما بعد فاعلموا» وفى نسخة «وبعد فاعلموا» والكلّ متقارب والاوسط خير TaMaFa ‖ 7 اوهنت عزمى THMF: وفى اكثر النسخ «اوهن عزمى» لاكتساب الكثرة التذكير بالاضافة الى الاقتراح TaMaFa وكذا ERI ‖ وازالت THMF: وفى اكثر النسخ «وازال» لما ذكرناه TaMaFa وكذا ERI ‖ 8 لزم: لازم T ‖ 13 ليغلق: ليتعلق TE

الذى هو «بالأفق المبين» (٢٣/٨١) ما هو على الغيب بضنينٍ، وشرّ القرون ما طوى
فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار وانحسم بابُ المكاشفات وانسدّ
3 طريق المشاهدات.

(٣) وقد رتّبتُ لكم قبل هذا الكتاب وفى اثنائه عند معاوقة القواطع عنه
كتبًا على طريقة المشّائين ولخّصتُ فيها قواعدهم، ومن جملتها المختصر الموسوم
6 بـ «التلويحات اللوحيّة والعرشيّة» المشتمل على قواعد كثيرة ولخّصتُ فيها القواعد مع
صغر حجمه، ودونه «اللمحات.» وصنّفتُ غيرهما، ومنها ما رتّبتُه فى ايّام الصبى.
وهذا سياقٌ آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة وانظم واضبط واقلّ اتعابًا
9 فى التحصيل، ولم يحصل لِى اوّلاً بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر. ثمّ طلبتُ
عليه الحجّة حتّى لو قطعتُ النظر عن الحجّة مثلًا، ما كان يشكّكنى فيه مُشكّكٌ.

(٤) وما ذكرتُه من علم الانوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدنى
12 عليه كلّ مَن سلك سبيل الله عزّ وجلّ وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون
صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه
من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما
15 وكلماتُ الاوّلين مرموزة وما رُدّ عليهم؛ وان كان متوجّهًا على ظاهر اقاويلهم لم
يتوجّه على مقاصدهم، فلا رُدّ على الرمز. وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق فى النور

---

1 بضنين THMIRFI : بظنين EM ‖ 6 اللوحية والعرشية : — EI ‖ ولخصت فيها القواعد MF : ولخصت فيها قواعد كثيرة R ومحضت فيها القواعد T، — HEI ‖ 7 اللمحات : اللمحة I⁀T، وفى بعض النسخ « اللمحات » TaMaFa ‖ 10 عليه الحجة : الحجة عليه TF ‖ 12 ورئيسها : ورئيسنا T ‖ 13 الايد : الايدى R ‖ 15 متوجها : يتوجه I ‖ 16 الشرق : الاشراق T

والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر
ومن قبلهم . وهى ليست قاعدة كفرة المجوس والحاد مانى وما يُفضِى الى الشرك
بالله تعالى وتنزّه . ولا تظنّ انّ الحكمة فى هذه المدّة القريبة كانت لاغير ، بل العالم 3
ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخصٍ قايم بها عنده الحجج والبيّنات ، وهو خليفة
الله فى ارضه ، وهكذا يكون ما دامت السموات والارض . والاختلاف بين متقدّمى
الحكماء ومتأخّريهم انّما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض . 6
والكلّ قايلون بالعوالم الثلثة متّفقون على التوحيد لا نزاع بينهم فى اصول
المسائل . والمعلّم الاوّل < ارسطاطاليس > وان كان كبير القدر عظيم الشأن
بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجهٍ يفضى الى الازراء بأستاذيه ، 9
ومن جملتهم جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل اغاثاذيمن وهرمس واسقلينوس
وغيرهم .

(٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات ، وهى هذه : حكيم الهىّ متوغّل 12

---

1 حكماء الفرس : قدماء الفرس H ‖ فرشاوشتر HR : فرشادشور T فرشاوسر MI فرشاوس Ir ، وفى بعض النسخ « فرشادشير » Ta وكذا F ، وفى بعض النسخ فرشاوشير MaFa وكذا E (در اوستا « Frashaoshtra » رجوع شود به « يشتها » جلد دوم تفسير وتأليف پور داود ، صفحهٔ ٨٨ حاشيهٔ ١) ‖ 2 والحاد مانى : يجوز ان يجعل « الحاد مانى » خبر « ليس » فينصب (وكذا E)، وهكذا وجدته مقيداً فى نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف ــ رحمه الله ــ مضبوطة ، وعلى هذا فيكون « ما يفضى الى الشرك بالله » منصوب المحل . وساشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولى « وفى تلك النسخة » ، كذا ليكون [+ النسخة Ta] على ذكرك ، ولا يحتاج الى التطويل والتعريف TaMaFa ‖ 5 فى ارضه TMFI : فى الارض HER ‖ يكون : — E ‖ 6 فى الالفاظ : بالالفاظ F ‖ 7 متفقون : متفقين H ‖ 8 كبير : كثير I ‖ 10 اهل THMF : ارباب ERIz ‖ واسقلينوس : اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو أبو الحكماء والاطباء Tu

فى التألّه عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التألّه؛ حكيم الٰهىّ متوغّل فى التألّه
والبحث؛ حكيم الٰهىّ متوغّل فى التألّه متوسّط فى البحث او ضعيفه؛ حكيم
3 متوغّل فى البحث متوسّط فى التألّه او ضعيفه؛ طالب للتألّه والبحث؛ طالب
للتألّه فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فان اتّفق فى الوقت متوغّل فى التألّه
والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله. وان لم يتّفق، فالمتوغّل فى التألّه
6 المتوسّط فى البحث. وان لم يتّفق، فالحكيم المتوغّل فى التألّه عديم البحث،
وهو خليفة الله. ولا يخلو الارض عن متوغّل فى التألّه أبدًا، ولا رئاسة فى ارض الله
للباحث المتوغّل فى البحث الذى لم يتوغّل فى التألّه. فانّ المتوغّل فى التألّه لا
9 يخلو العالَم عنه، وهو احقّ من الباحث فحسب، اذ لا بُدّ للخلافة من التلقّى.
ولستُ اعنى بهذه الرئاسة التغلّب، بل قد يكون الامام المتألّه مستوليًا ظاهرًا
مكشوفًا، وقد يكون خفيًّا، وهو الذى سمّاه الكافّة «القطب». فله الرئاسة وان
12 كان فى غاية الخمول. واذا كانت السياسة بيَده، كان الزمان نوريًّا. واذا خلا
الزمان عن تدبير الٰهىّ، كانت الظلمات غالبةً. واجوَدُ الطلبة طالب التألّه والبحث؛
ثمّ طالب التألّه؛ ثمّ طالب البحث.

15 (٦) وكتابنا هذا لطالبى التألّه والبحث، وليس للباحث الذى لم يتألّه او لم
يطلب التألّه فيه نصيب. ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه الّا مع المجتهد المتألّه
او الطالب للتألّه. واقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق

---

2 الهى : — EI ‖ فى البحث : البحث EI ‖ 3 فى التأله : التأله I ‖ 4 طالب للبحث
فحسب : — E ‖ 5 خليفة الله : + فى ارضه R ‖ 6 وان : فان HR ‖ 7 وهو خليفة الله
TMRF : — EI ، + فى الارض H ‖ 9 العالم عنه TMF : عنه العالم HERI ‖ 11
مكشوفاً R : — I⁀T ‖ 15 لطالبى : لطالب M ‖ للباحث : للطالب R

الالٓهىّ وصار وروده ملكةً له ؛ وغيرُه لا ينتفع به أصلًا . فمَن اراد البحث وحده ،
فعليه بطريقة المشّائين ، فانّها حسنة للبحث وحده محكمة ، وليس لنا معه كلام
ومباحثة فى القواعد الاشراقيّة ، بل الاشراقيّون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نوريّة . 3
فانّ من هذه القواعد ما يُبتنى على هذه الانوار ، حتّى ان وقع لهم فى الاصول
شكّ ، يزول عنهم بالسُلّم المخلّعة . وكما انّا شاهدنا المحسوسات وتيقّنّا بعض احوالها
ثمّ بنينا عليها علومًا صحيحةً ــ كالهيئة وغيرها ــ فكذا نشاهد من الروحانيّات 6
اشياء ، ثمّ نبنى عليها . ومَن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة فى شىء
وسيلعب به الشكوك .

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرةً مضبوطةً بضوابط 9
قليلة العدد كثيرة الفوايد ، وهى كافية للذكى ولطالب الاشراق . ومَن اراد
التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع الكتب المفصّلة . ومقصودنا فى
هذا الكتاب ينحصر فى قسمَين : 12

---

1 الالهى : + دفعة R ‖ 3 ينتظم : ينتظر F ‖ 4 على Ir ⁀ T : عليه I ‖ 5 المخلعة : المنخلعة R ‖ شاهدنا : اذا شاهدنا E ‖ 6 بنينا : نبتنى T ‖ كالهيئة THMF : مثل الهيئة ERI ‖ 7 نبنى : نبتنى T ‖ 8 وسيلعب : وسيعلب T ‖ 9 المشهورة HERI : ــ TMF ، وفى اكثر النسخ « والآلة المشهورة » TaMaFa ‖ ههنا : ــ M ‖ 10 الفوايد : TMF الفايدة HERI ‖ ومن : فمن R ‖ 12 الكتاب : المختصر H

القسم الاوّل
فى ضوابط الفكر

3 وفيه ثلث مقالات

المقالة الاولى
فى المعارف والتعريف

6 وفيه ضوابط سبعة

الضابط الاوّل
‹ فى دلالة اللفظ على المعنى ›

9 (٧) هو انّ اللفظ دلالته على المعنى الذى وُضع بازائه هى دلالة القصد، وعلى
جزء المعنى دلالة الحيطة ، وعلى لازم المعنى دلالة التطفّل، ولا يخلو دلالة قصدٍ
عن متابعة دلالة تطفّل ، اذ ليس فى الوجود ما لا لازم له؛ ولكنّها قد تخلو عن
12 دلالة الحيطة ، اذ من الاشياء ما لا جزء له، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ بخصوصه .
فمن قال « رايتُ حيواناً » فله أن يقول « ما رايتُ انساناً » ولا يمكنه أن يقول
« ما رايتُ جسماً » او « متحرّكاً بالارادة » مثلاً .

---

2 الفكر : THEF للفكر MRI ‖ 3 ثلث : ثلاث E ‖ 10 قصد : القصد MR ‖ 11 تطفل : التطفل M ‖ 14 مثلا : — H

الضابط الثانى

< فى مقسّم التصوّر والتصديق >

(٨) هو انّ الشىء الغايب عنك اذا ادركتَه ، فانّما ادراكه ـ على ما يليق 3
بهذا الموضع ـ هو بحصول مثالِ حقيقته فيك . فانّ الشىء الغايب ذاته اذا علمتَه ،
اِن لم يحصل منه أثرٌ فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده ؛ واِن حصل
منه أثرٌ فيك ولم يطابق فما علمتَه كما هو ، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما 6
علمتَ ، فالأثر الذى فيك مثالُه . والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين
اصطلحنا عليه بالمعنى العامّ ، واللفظ الدالّ عليه هو اللفظ العامّ ، كلفظ الانسان
ومعناه . والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصوّر فيه الشركة لنفسه أصلًا هو المعنى 9
الشاخص ، واللفظ الدالّ عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشاخص ، كاسم زيد ومعناه .
وكلّ معنى يشمله غيره فهو بالنسبة اليه سمّيناه المعنى المنحطّ .

الضابط الثالث 12

< فى الماهيّات >

(٩) هو انّ كلّ حقيقة فامّا بسيطة وهى التى لا جزء لها فى العقل ، او غير
بسيطة وهى التى لها جزء كالحيوان ، فانّه مركّب من جسم وشىء يوجب حيوته ؛ 15
والاوّل جزء عامّ ، اىْ اذا أُخذ هو والحيوان فى الذهن كان هو ـ اىْ الجسم ـ
اعمّ من الحيوان والحيوان منحطّ بالنسبة اليه ، والثانى هو الجزء الخاصّ الذى
لا يكون الّا له . والمعنى الخاصّ بالشىء يجوز ان يساويه كاستعداد النطق 18

---

5 حالتا ما قبل العلم وما بعده : حالتاه قبل العلم وبعده R ‖ 15 حيوته : TERI
حياته HMF

للانسان ، ويجوز ان يكون اخصّ منه كالرجوليّة له . والحقيقة قد يكون
عوارض مفارقة كالضحك بالفعل للانسان ، وقد يكون لها عوارض لازمة . واللازم
3 التامّ ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلّث ، فانّها
ممتنعة الرفع فى الوهم ؛ وليس انّ فاعلًا جعل المثلّث ذا زوايا ثلث ، اذ لو كان
كذا لكانت ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلّث ، وكان يجوز تحقّق المثلّث دونها ،
6 وهو محال .

الضابط الرابع
« فى الفرق بين الاعراض الذاتيّة والغريبة »

9 (١٠) هو انّ كلّ حقيقة اذا اردتَ ان تعرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة
دون الحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها ، فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع
النظر عن غيرها . فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة ، فموجبه وعلّته
12 نفس الحقيقة ، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق والرفع . والجزء
من علاماته تقدّم تعقّله على تعقّل الكلّ ، وانّ له مدخلًا فى تحقّق الكلّ .
والجزء الذى يوصف به الشىء ـ كالحيوانيّة للانسان ونحوها ـ سمّاه اتباع المشّائين
15 ذاتيًّا ، ونحن نذكر فى هذه الاشياء ما يجب . والعرضىّ اللازم أو المفارق يتأخّر
عن الحقيقة تعقّله ، والحقيقة لها مدخل مّا فى وجوده . والعرضىّ قد يكون اعمّ

3 الثلث TMF : الثلثة HRI الثلاث E ‖ 4 فاعلا RI : الفاعل F ⁀ T ‖ ثلث HRMF : ثلثة TI ثلاث E ‖ 5 كذا : كذلك MF ‖ 10 فاعل : الفاعل T ‖ 11 للحقيقة : الحقيقة RI ‖ 14 للانسان : للانسانية MF ‖ 15 والعرضى : والعرض T ‖ او المفارق : والمفارق R ‖ يتأخر : متأخر T ‖ 16 وجوده : الوجوده (!) T ‖ والعرضى : والعرض T

من الشيء كاستعداد المشي للانسان ، وقد يختصّ به كاستعداد الضحك للانسان .

الضابط الخامس

‹ في انّ الكلّيّ ليس بموجودٍ في الخارج › 3

(١١) هو انّ المعنى العامّ لا يتحقّق فى خارج الذهن ، اذ لو تحقّق لكان له هويّة يمتاز ‹ بها › عن غيره ولا يتصوّر الشركة فيها ، فصارت شاخصةً وقد فرضت عامّةً ، وهو محال . والمعنى العامّ امّا ان يكون وقوعه على كثيرين بالسواء ـ 6 كالاربعة على شواخصها ـ ويُسمّى العامّ المتساوق ، وامّا ان يكون على سبيل الاتمّ والانقص كالابيض على الثلج والعاج ، وساير ما فيه الاتمّ والانقص نسمّيه المعنى المتفاوت . واذا تكثّرت الاسماء لِمسمًّى واحدٍ ، سُمّيت مترادفةً ؛ واذا تكثّرت 9 مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد ، سُمّيت أمثاله مشتركةً . والاسم اذا أُطلق فى غير معناه لمشابهةٍ او لمجاورةٍ او ملازمةٍ ، يُسمّى مجازيًّا .

---

5 ولا EI : لا R ⌢ T ‖ الشركة فيها TMF : فيها الشركة HRI فيه الشركة E ‖ شاخصة : وفى بعض النسخ « شخصية » والمعنى ما ذكرناه ، والاول اصح لان اصطلاحه فى هذا الكتاب التعبير عن الجزئى الحقيقى بالشاخص كما تقدم TaMaFa ‖ 6 وهو محال HERI : هذا محال TMF ‖ كثيرين TMF : الكثيرين ERI الكثير H ‖ 7 المتساوق HER : المتساوى TMF ، اى افراده فى معناه وهو ما يسميه الجمهور المتواطى اى لمتوافق افراده فى معناه ، وفى اكثر النسخ « ويسمى العام المتساوق » (المتساوى Fa !) المعنى ما ذكرناه TaMaFa ‖ 8 نسميه HEMR : تسمية TF فنسميه I ‖ 9 واذا HER : فاذا TMF ‖ 10 وقوعه : وقوعها H ‖ سميت امثاله THM : امثاله سميت R ، سميت EF ‖ 11 فى غير معناه : فى غيره ومعناه H ‖ لمشابهة : لمشابهته T ‖ ملازمة : وملازمة I

الضابط السادس

« فى معارف الانسان »

(۱۲) هو انّ معارف الانسان فطريّة وغير فطريّة. والمجهول اذا لم يكفه 3
التنبيه والاخطار بالبال وليس ممّا يتوصّل اليه بالمشاهدة الحقّة التى للحكماء
العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه ذات ترتيب موصل اليه منتهية فى التبيّن
6 الى الفطريّات، والّا يتوقّف كلّ مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله
ولا يحصل له اوّل علمٍ قط، وهو محال.

الضابط السابع

« فى التعريف وشرايطه » 9

(۱۳) هو انّ الشىء اذا عُرّف لمن لا يعرف، فينبغى ان يكون التعريف بأمور
تخصّه امّا لتخصيص الآحاد او لتخصّص البعض او للاجتماع. والتعريف لا بدّ وأن
12 يكون بأظهر من الشىء لا بمثله وما يكون أخفى منه او يكون لا يُعرَف الّا
بما عُرّف به. فقول القايل فى تعريف الآب « انّه هو الذى له ابن » غير صحيح،
فانّهما متساويان فى المعرفة والجهالة، ومَن عرف أحدهما عرف الآخر، ومن شرط
15 ما يُعرَّف به الشىء أن يكون معلومًا قبل الشىء لا مع الشىء؛ او يقال « النار

---

5 موصل اليه : موصل EI ‖ التبين TERF : التبيين HMI ‖ 6 والا يتوقف : والا لتوقف E ولا يتوقف R ‖ 7 وهو محال : — I ‖ 10 التعريف : تعريفا M ‖ 11 لتخصص : لتخصيص TH ‖ 12 وما : وبما I ‖ 13 هو HERI : — TMF ‖ ابن THMF : الابن ERI ‖ 15 قبل الشىء لا مع الشىء HERI : قبله لا معه TMF ، وفى اكثر النسخ « قبل الشىء لا مع الشىء » TaMaFa ‖ او يقال ERI : او قال THMF ، وفى اكثر النسخ « او يقال » وكلاهما يحتاج الى تأويل ليصح العطف على قوله « فقول القايل » اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتأويل TaMaFa

هى الاسطقس الشبيه بالنفس » والنفس أخفى من النار . وكذا قولهم « انّ الشمس كوكب يطلع نهارًا » والنهار لا يُعرَف الّا بزمان طلوع الشمس. وليس تعريف الحقيقة مجرّد تبديل اللفظ ، فانّ تبديل اللفظ انّما ينفع لِمَن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ . والاضافيّات ينبغى أن يُؤخَذ فى حدودها السبب الموقع للاضافة ، والمشتقّات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمرٍ مّا فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق .

(١٤) **فصل** < فى الحدود الحقيقيّة > اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهية الشىء « حدًّا » ويكون دالًّا على الذاتيّات والأمور الداخلة فى حقيقته ، ومُعرِّف الحقيقة من الخارجيّات « رسمًا » . واعلم انّ الجسم مثلًا اذا اثبت له مثبت جزءًا يشكّ فيه بعض الناس وينكره بعضهم ، كما ستعرف ذلك الجزء . فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى ، بل لا يكون

---

1 هى HRI : هو TEMF ‖ **3** مجرد : بمجرد F ‖ فان : وان R ‖ فان تبديل اللفظ : + بلفظ T ‖ عرف : يعرف H ‖ **5** والمشتقات : وفى المشتقات E ‖ امرما : امر H ‖ **7** بعض : — M ‖ **9** ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما HE : ومعرف الحقيقة بالعوارض من الخارجات رسما I وتعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسما TMFIr ، وفى بعض النسخ « وتعريف الحقيقة بالخارجات (بالخارجيات TaFa ؛) رسما » TaMaFa وكذا R ، وفى كثير من النسخ « ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما » وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفايدة اذ العوارض لا تكون الا خارجية ، ومن الثانى اذ لفظة « الخارجات » (الخارجيات Ta ؛) ليست على ما ينبغى بل الاصوب « الخارجيات » والكل متقارب اذ البحث لفظى والمقصود واضح TaMaFa ‖ **10** مثبت : كالمعلم الاول واتباعه من المشائين Tu ‖ بعضهم : وفى بعض النسخ « وينكره بعض الناس » اى من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التى لا تتجزى ومن القدماء القايلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير TaMa ، — Fa ‖ ستعرف : يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu

الاسم الّا لمجموع لوازم تصوّره . ثمّ انّ كلّ واحد من الماء مثلاً او الهواء اذا ثبت انّ له اجزاء غير محسوسة ، ينكرها بعض الناس ؛ فتلك الاجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه . وكلّ حقيقة جرميّة ـ اذا كان الجسم احد اجزائها وحالهُ كما سبق ـ فما تصوّر الناس منها الّا أُمورًا ظاهرةً عندهم هى المقصودة بالتسمية للواضع ولهم. فاذا كان حال المحسوسات كذا ، فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلًا ! ثمّ انّ الانسان اذا كان له شيء به تحقّقت انسانيّته ، وهو مجهول للعامّة والخاصّة من المشّائين حيث جعلوا حدّه « الحيوان الناطق » واستعداد النطق عرضيّ تابع للحقيقة ، والنفس ـ التى هى مبدأ هذه الاشياء ـ لا تُعلم الّا باللوازم والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه ، وحاله كذا فكيف يكون حال غيره على انّا نذكر فيه ما يجب ؟

(١٥) **قاعدة اشراقيّة** < فى هدم قاعدة المشّائين فى التعريفات > سلّم المشّاؤون انّ الشيء يذكر فى حدّه الذاتىّ العامّ والخاصّ . فالذاتىّ العامّ ـ الذى ليس بجزءٍ لذاتىّ عامّ آخر ـ للحقيقة الكلّيّة التى يتغيّر بها جواب « ما هو؟ » يسمّى الجنس ، والذاتىّ الخاصّ بالشيء سمّوه فصلًا . ولهذين نظم فى التعريف غير هذا قد ذكرناه فى مواضع أُخرى من كتبنا . ثمّ سلّموا انّ المجهول لا يتوصّل اليه الّا من المعلوم ، فالذاتىّ الخاصّ للشيء ليس بمعهودٍ لِمَن يجهله في موضع آخر . فانّه ان عهد

---

2 ثبت TERI : اثبت TMF ‖ اجزاء : جزءا T ‖ **4** المقصودة HEMR : المقصود TFI ‖ **5** بالتسمية : للتسمية F ‖ ولهم HERI : ـــ TMF ‖ **8** عرضى : عرض I ‖ **9–10** حال غيره : اى من الجواهر العقيلة Tu ‖ **10** نذكر : اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu ‖ **13** يتغير : يتفسر T ‖ يسمى : سموا T ‖ **14** قد ذكرناه : وقد ذكرنا M ‖ **15** كتبنا : كتابنا R ‖ سلموا : ان سلموا T

فى غيره لا يكون خاصًّا به . واذا كان خاصًّا به وليس بظاهر للحسّ وليس بمعهود ، فيكون مجهولًا معه . فاذا عُرف ذلك الخاصّ ايضًا ، ان عُرف بالأمور العامّة دون ما يخصّه ، فلا يكون تعريفًا له ، والجزء الخاصّ حاله على ما سبق . 3
فليس العود الّا الى أمور محسوسة او ظاهرة من طريق آخر ، ان كان يخصّ الشىء جملتها بالاجتماع ، وستعلم كنه هذا فيما بعد .

ثمّ مَن ذكر ما عرف من الذاتيّات لم يأمن وجود ذاتىّ آخر غفل عنه ، 6
وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرّف حينئذ أن يقول « لو كانت صفة أخرى لاطّلعتُ عليها » اذ كثير من الصفات غير ظاهرة . ولا يكفى أن يقال « لو كان له ذاتىّ آخر ما عرفنا الماهيّة دونه . » فيقال: انّما تكون الحقيقة عُرفتْ 9
اذا عُرف جميع ذاتيّاتها . فاذا انقدح جواز ذاتىّ آخر لم يُدرَك ، لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنةً . فتبيّن انّ الأتيان على الحدّ كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للانسان ، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك . فاذن ليس عندنا الّا تعريفات بأمور 12
تخصّ بالاجتماع .

---

1 به TMRF : — HEI (فى الموضع الثانى) ‖ **3** يخصه : يخص به T ‖ على ما سبق HEI : ماسبق R كما سبق TMF ، وفى اكثر النسخ « على ما سبق » TaMaFa ‖ **5** فيمابعد : اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu ‖ **6** يامن : + من E ‖ **7** يطالبه TERI : المطالبة HM يطالب F ‖ **8** كثير : كثيرة T ‖ ظاهرة : ظاهر EI ‖ **10** اذا : ان R ‖ عرف : عرفت F ‖ آخر : — HR ‖ **11** متيقنة : متيقنا I ‖ **13** تخص : تختص T ‖ بالاجتماع : بالاجماع I بامور يختص اجتماعها بالشىء Ir ؛ + والله تعالى اعلم بالصواب E ولا هداية الا بالنور R

المقالة الثانية
فى الحجج ومباديها

وهى تشتمل على ضوابط

الضابط الاوّل
« فى رسم القضيّة والقياس »

(١٦) هو انّ القضيّة قول يمكن ان يقال لقايله انّه صادق فيه او كاذب. والقياس هو قول مؤلّف من قضايا اذا سُلّمتْ لزم عنه لذاته قول آخر. والقضيّة التى هى ابسط القضايا هى الحمليّة وهى قضيّة حُكِمَ فيها بأنّ احد الشيئين هو الآخر او ليس، مثل قولنا « الانسان حيوان » او ليس. فالمحكوم عليه يسمّى موضوعًا والمحكوم به يسمّى محمولًا. وقد يجعل من القضيّتين قضيّة واحدة، بأن يخرج كلّ واحدة منهما عن كونها قضيّة ويربط بينهما. فان كان الربط بلزوم، يسمّى شرطيّة متّصلة، كقولهم « ان كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود. » وما قُرن به حرف الشرط من جزءيها يسمّى المقدّم، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى التالى. وان اَردنا ان نجعل منها قياسًا، ضممنا اليها قضيّةً حمليّةً لاستثناء عين المقدّم ليلزم منه عين التالى، كقولنا « لكنّ الشمس طالعة » فيلزم ان يكون النهار موجودًا؛ او لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم، كقولنا « لكن ليس النهار موجودًا » فليست الشمس طالعةً. فانّه اذا وُجد الملزوم، فبالضرورة

---

7 هو HERI : — TMF ‖ لذاته : — T ‖ 9 قولنا TMF : قولك HERI ‖ 10 يجعل : يحصل T ‖ 10–11 بان ... كونها قضية : — H ‖ 11 واحدة TRFI : واحد EM ‖ عن TMF : من ERI ‖ فان : وان H ‖ 14 اليها : اليه E ‖ 15 لكن : — T

يكون اللازم قد وُجِد؛ واذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع. ولا
يستثنى نقيض المقدّم ولا عين التالى، فانّه قد يكون التالى اعمّ من المقدّم،
كقولنا «ان كان هذا سوادًا فهو لون.» فلا يلزم من رفع الاخصّ وكذبه رفعُ 3
الاعمّ وكذبه. ولا من وضع الاعمّ وصدقه وضع الاخصّ وصدقه، بل انّما يلزم
من وضع الاخصّ وصدقه وضع الاعمّ وصدقه، ومن رفع الاعمّ وكذبه رفع
الاخصّ وكذبه. وان كان الربط بين الحمليّتين بعناد يسمّى شرطيّة منفصلة، 6
كقولنا «امّا ان يكون هذا العدد زوجًا وامّا ان يكون فردًا» ويجوز ان
يكون اجزاؤها اكثر من اثنين. والحقيقيّة هى التى لا يمكن اجتماع اجزائها
ولا الخلوّ عن اجزائها. وان اريد ان يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما 9
يتّفق، فيلزم نقيض ما بقى ـ كان واحدًا او اكثر ـ او نقيض ما يتّفق فيلزم عين
ما بقى. وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فيبقى منفصلة
فى الباقى. وقد يتركّب متّصلة من متّصلتين كقولهم «ان كان كلّما كانت الشمس 12
طالعةً فالنهار موجود، فكلّما كانت الشمس غاربةً فالليل موجود.» وقد يتركّب
منها منفصلة كقولنا «امّا ان يكون اذا كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود،
وامّا ان يكون اذا كانت الشمس غاربةً فالليل موجود.» والتصرّفات كثيرة. 15

---

2 يكون التالى : يكون عين التالى HR ‖ 3 كقولنا TMF : كقولك HERI ‖ 6 الحمليتين HMFIz : الجملتين TR حمليتين E ‖ 7 اما ان ... فردا HERI : هذا العدد اما زوج واما فرد TMF ‖ 9 الخلو : تخلو T ‖ 10 كان واحدا او اكثر HERI : — TMF ‖ 12 يتركب : تركب HI ‖ متصله : منفصلة T ‖ 13 فكلما : وكلما M ‖ يتركب : تركب H ‖ 15 غاربة TMI : غير طالعة R طالعة HEF وله وجه ‖ والتصرفات : + فيه T

ومَن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. واعلم
انّ الشرطيّات يصحّ قلبها الى الحمليّات، بأن يصرّح باللزوم او العناد، فنقول
3 « طلوع الشمس يلزمه وجود النهار » او « يعانده الليل. » فكان الشرطيّات
محرّفة عن الحمليّات.

الضابط الثانى

6 < فى اقسام القضايا >

(١٧) هو انّ الشرطيّة اذا قيل فيها « اذا كان، كان أو امّا وامّا » فيصلح
ان يكون دايمًا او فى بعض الاوقات، فتعيّن والّا يكون مهملًا مغلّطًا. وفى
9 الحمليّة اذا قيل « الانسان حيوان » فتعيّن انّ كلّ واحد من الانسان كذا او
بعض جزئيّاته. فانّ الانسانيّة لذاتها لا تقتضى الاستغراق، اذ لو اقتضت ما كان
الشخص الواحد انسانًا، ولا ايضًا تقتضى التخصيص، بل هى صالحة لهما. فليُعيّن
12 انّ الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق، حتّى لا يكون اهمالًا مغلّطًا.
فالقضيّة التى موضوعها شاخص نسمّيها شاخصة، كقولك « زيد كاتب. » والتى
موضوعها شامل وعُيّن فيها الحكم على كلّ واحد هى كقولنا « كلّ انسان حيوان »
15 و « لا شىء من الناس بحجر » فى السلب. فانّ لكلّ قضيّة ايجابًا وسلبًا اىْ
اثباتًا ونفيًا. وفيما يتخصّص بالبعض هى كقولنا « بعض الحيوان انسان » او
« ليس » ويسمّى اللفظ المخرج من الاهمال سورًا مثل « كلّ » و « بعض »

---

1 مثل : — EI ‖ 3 فكان : فكانت M وكان F ‖ 7 اذا كان : + هو T ‖ 8 او فى : وفى H ‖ 9 ان : بان E ‖ 11 بل هى : بل انما هى T ‖ 16–17 او ليس TR : — H ⌢ I

وغيرهما . والقضيّة المسوّرة محصورة ، والحاصرة الكلّيّة سمّيناها القضيّة المحيطة ، والتى عُيّن فيها الحكم على البعض مهملة بعضيّة . وفى المهملة البعضيّة الشرطيّة نقول « قد يكون اذا كان أو امّا » والبعض فيه اهمال ايضًا ، فانّ أبعاض الشىء 3 كثيرة . فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاصّ وليكنْ مثلًا جَ . فيقال « كلّ جَ كذا » فتصير قضيّة محيطة ، فيزول عنها الاهمال المغلّط . ولا ينتفع بالقضيّة البعضيّة الّا فى بعض مواضع العكس والنقيض . وكذا فى الشرطيّات كما 6 يقال « قد يكون اذا كان زيد فى البحر فهو غريق » فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل مستغرقة . فيقال « كلّما كان زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق » وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر . واذا تفحّصتَ عن العلوم ، لا تجد 9 فيها مطلوبًا يطلب فيه حال بعض الشىء مهملًا دون ان يعيّن ذلك البعض . فاذا عمل على ما قلنا ، لا يبقى القضيّة الّا محيطة ، فانّ الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم ، وحينئذ يصير احكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل . 12

(١٨) واعلم انّ كلّ قضيّة حمليّة من حقّها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب ، وباعتبار تلك النسبة صارت القضيّة قضيّةً . واللفظ الدالّ على تلك النسبة يسمّى الرابطة ، وقد تحذف فى بعض اللغات 15 ويورد بدلَها هيئة مّا مشعرة بالنسبة ، كما يقال فى العربيّة « زيد كاتب » ؛ وقد

3 اذا كان : — R ‖ 4 فليجعل ... اسم خاص : فلنجعل ... اسما خاصا HERI ‖ TMF ‖ 7 فليتعين : فليعين TR ‖ I — H ‖ 8 وسباحة : او سباحة T ‖ 9 لا ينكر : لكثرة احوال الشىء Tu ‖ 10 دون ان يعين : دون تعين R ‖ 15 واللفظ الدال : واللفظة الدالة EI ‖ الرابطة : رابطة T

تورد كما قيل « زيد هو كاتب . » والسالبة هى التى يكون سلبها قاطعًا للرابطة ،
وفى العربيّة ينبغى ان يكون السلب متقدّمًا على الرابطة لينفيها ، كقولهم « زيد
3 ليس هو كاتبًا . » واذا ارتبط السلب ايضًا بالرابطة ، فصار جزء أحد جزءَيها
فالربط الايجابىّ بعد باقٍ ، كما يقال فى العربيّة « زيد هو لا كاتب » فانّ الربط
باقٍ . وقد صيّر السلب جزءَ المحمول ، والقضيّة موجبة تسمّى معدولةً . وفى غير
6 العربيّة قد لا يعتبر تقدّم الرابطة وتأخّرها فى السلب والايجاب ، بل ما دام
الرباط حاصلًا والسلب سواء كان جزء الموضوع او المحمول هى موجبة الّا ان
يكون السلب قاطعًا لها . واذا قلتَ « كلّ لا زوج فرد » فهو ايجاب الفرديّة
9 على جميع الموصوفات باللازوجيّة ، فتكون موجبة . والحكم الموجب الذهنىّ لا
يثبت الّا على ثابت ذهنىّ . والموجب على انّه فى العين لا يكون الّا على ثابت
عينىّ . والشرطيّات ايضًا ان تكثّرت السلوب فيها والربط اللزومىّ أو العنادىّ
12 باقٍ ، فالقضيّة موجبة . والسلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر ،
يكون ايجابًا . واذا قلت « ليس كلّ انسان كاتبًا » يجوز ان يكون البعض كاتبًا ،
فالذى يتيقّن فيه سلبُ البعض فحسب . واذا قيل « ليس لا شىء من الانسان

---

1 قيل : يقال H ‖ 2 متقدما : مقدما T ‖ 3 فصار : + السلب R ، اى السلب Tu ‖
جزءَيها : الجزءين R جزءين Rt ‖ 4 فالربط : فالرباط EI ‖ 5 صير : يتصير R ‖
موجبة : الموجبة T ‖ 7 الموضوع او المحمول HERF : المحمول او الموضوع TMI ‖
هى موجبة HEMRtI : هى الموجبة TF فالقضية موجبة R ‖ 10 والموجب ... على
ثابت : — E ‖ 11 ان تكثرت HEI : اذا ذكرت THaMRF ، وفى اكثر النسخ « ان
تكثرت » TaMaFa ‖ والربط : والرابط R ‖ او العنادى : والعنادى T ‖ 14 واذا :
فاذا E ‖ لا شىء : شىء F

كاتبًا » يجوز ان لا يكون البعض كاتبًا . وسلب المتّصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد .

الضابط الثالث

« فى جهات القضايا » 3

(١٩) هو انّ الحمليّة نسبة محولها الى موضوعها امّا ضرورىّ الوجود ويسمّى الواجب ، أو ضرورىّ العدم ويسمّى الممتنع ، أو غير ضرورىّ الوجود والعدم وهو 6 الممكن. فالاوّل كقولك « الانسان حيوان » والثانى كقولك « الانسان حجر » والثالث كقولك « الانسان كاتب » . والعامّة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع . فاذا قالوا « ليس بممتنع » عنوا به الممكن ، واذا قالوا « ليس بممكن » عنوا 9 به الممتنع . وهذا غير ما نحن فيه ، فانّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورىّ الوجود وقد يكون ضرورىّ العدم بهذا الاعتبار ، وما يتوقّف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه ، فهو ممكن فى نفسه . 12

---

1 كاتبا (فى الموضع الاول) : بكاتب ER ‖ 5 محمولها الى موضوعها : وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها كذا « هو ان الحملية نسبة موضوعها الى محمولها » (وكذا HERI) والظاهر ان التقديم والتأخير سهو من النساخ (الناسخ Ta) والصحيح هذا « هو ان الحملية نسبة محمولها الى مؤضوعها » TaMaFa الصحيح « نسبة محمولها الى موضوعها » Et الصواب ان يقال « كل قضية حملية فنسبة محمولها الى موضوعها » او ما يشبههما من المقدم والتالى Ir ‖ 9 فاذا قالوا ... به الممكن : — EI ‖ به : انه H ‖ 10 به الممتنع : انه ممتنع I ‖ وهذا : اى وهذا الامكان وهو المسى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامى لانتسابه الى « العامة » Tu ‖ ما نحن فيه : وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصى لانتسابه الى « الخاصة » وهم اهل الحكمة Tu ‖ قد يكون : فيكون T ‖ 12 وامتناعه : او امتناعه H

والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، وعند تجرّد النظر الى ذاته فى حالتى وجوده وعدمه ممكن.

(٢٠) واعلم انّا اذا قلنا «كلّ جَ بَ» ليس معناه الّا انّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بجَ يوصف ببَ، لانّك اذا قلتَ «كلّ جَ بَ» عرفتَ انّ مفهوم الجيم معنى عامّ. ثمّ تعرّضتَ للشواخص التى تحته بقولك «كلّ واحد واحد» اذ ليس معناه جميع الجيم، اذ يمكنك ان تقول «كلّ انسان يسعه دار واحدة» ولا يمكنك ان تقول «جميع الناس يسعهم دار واحدة». واذا رايتَ في القضايا مثل قولك «كلّ نايم يجوز ان يستيقظ» مثلًا دريتَ انّ مقتضى قولنا «كلّ نايم» ليس النايم من حيث هو نايم، فانّه مع النوم لا يتصوّر ان يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بانّه نايم هو الذى يجوز ان ينام ويستيقظ. وكذا اذا قلنا «كلّ آب متقدّم على الابن» ليس معناه من حيث هو آب، بل الشخص الموصوف بانّه آب. واذا قلتَ «كلّ متحرّك بالضرورة متغيّر» لك أن تعلم انّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بانّه متحرّك ليس بضرورىّ له لذاته ان يتغيّر، بل لأجل كونه متحرّكًا. فضرورته متوقّفة على شرط، فيكون ممكنًا فى نفسه. ولا نعنى بالضرورىّ الّا ما يكون لذاته فحسب. وأمّا ما يجب بشرطٍ من وقت وحال فهو ممكن فى نفسه.

---

3 ان: — I ‖ 3—4 كل واحد واحد: كل واحد T ‖ 5 الجيم: ج T ‖ معنى: هو معنى R ‖ كل واحد واحد: كل واحد RI ‖ 7 جميع الناس: كل الناس R ‖ 11 هو آب: هو T ‖ 12 واذا: فاذا ER ‖ 15 بالضرورى HERI: بالضرورة TMF، اى فى منطق هذا الكتاب Tu ‖ لذاته: له لذاته T ‖ يجب بشرط: بحسب شرط M

(٢١) **حكمة اشراقيّة** < فى بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضروريّة >

لمّا كان الممكن امكانه ضروريًّا والممتنع امتناعه ضروريًّا والواجب وجوبه ايضًا كذالك ، فالاولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيمَيه اجزاء للمحمولات ، حتّى تصير القضيّة على جميع الاحوال ضروريّةً ، كما تقول «كلّ انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبًا او يجب ان يكون حيوانًا او يمتنع ان يكون حجرًا .» فهذه هى الضرورة البتّاتة . فانّا اذا طلبنا فى العلوم امكان شىء او امتناعه ، فهو جزء مطلوبنا . ولا يمكننا ان نحكم حكمًا جازمًا بتّةً الّا بها نعلم انّه بالضرورة كذا . فلا نورد من القضايا الّا البتّاتة حتّى اذا كان من الممكن ما يقع فى كلّ واحد وقتًا مّا كالتنفّس ، صحّ ان يقال « كلّ انسان بالضرورة هو متنفّس وقتًا مّا .» وكون الانسان ضروريّ التنفّس وقتًا مّا أمرٌ يلزمه أبدًا ، وكونه ضروريّ اللاتنفّس فى وقتٍ مّا غير ذلك الوقت ايضًا أمرٌ يلزمه أبدًا . وهذا زايد على الكتابة ، فانّها وان كانت ضروريّة الامكان ، ليست ضروريّة الوقوع وقتًا مّا . واذا كانت القضيّة ضروريّةً ، كفانا جهة الربط فحسب ، أو تعرّض كونها بتّاتةً دون ادخال جهة أخرى فى المحمول ، مثل ان تقول « كلّ انسان بتّةً هو حيوان » ، وفى غيره اذا

---

2 ضروريا (فى الموضع الثانى) : — EI ‖ 3 كذلك TMF : كذا HERI ‖ للمحمولات : المحمولات E ‖ 6 الضرورة HR : الضرورية TEMFI ، اى فهذه القضية هى الضرورية البتاتة ... وفى اكثر النسخ « فهذه هى الضرورة البتاتة » وهى الضرورة التى جعلت جهة ربط المحمول الذى جعل الجهة جزءه وهى المطلوبة فى العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان TaMaFa ‖ 9 يقال : تقول E ‖ هو متنفس : يتنفس T ‖ 11 فى وقت ما : فى وقت TI ‖ الوقت : — HM ‖ 12 وان كانت : + القضية I ‖ ضرورية (فى الموضعين) : ضرورى E ‖ ليست : ليست الا انها ليست R ‖ 13 تعرض : يفرض T

جُعلتْ بتّاتةً ، لا بدّ من ادراج الجهة فى المحمول . ولنا أن لا نتعرّض للسلب بعد
تعرّضنا للجهات ، فانّ السلب التامّ هو الضروريّ ، وقد دخل تحت الايجاب اذا أُورد
3 الامتناع على ما ذكرناه وكذا الامكان .

واعلم انّ القضيّة ليست هى باعتبار مجرّد الايجاب قضيّة ، بل وباعتبار
السلب ايضًا ، فانّ السلب ايضًا حكم عقلىّ سواء عُبّر عنه بالرفع او بالنفى . فانّه
6 حكمٌ فى الذهن ليس بانتفاء محض ، وهو اثبات من جهة انّه حكم بالانتفاء ،
والشىء لم يخرج من الانتفاء والثبوت . امّا النفى والاثبات فى العقل فهُما احكام
ذهنيّة حالها شىء آخر . فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحالٍ مّا فليس بمنفىّ ولا
9 مثبت ، بل هو فى نفسه امّا منتفٍ او ثابت ؛ وله تتمّة سنذكرها . والقضيّة اذا
لم يتعيّن فيها جهة ؛ فهى مهملة الجهات وكثر فيها الخبط . فليحذف مهملة الجهات
كما قد حذفت مهملة كمّيّة الموضوع .

12 الضابط الرابع

‹ فى التناقض وحدّه ›

(٢٢) هو انّ التناقض هو اختلاف قضيّتين بالايجاب والسلب لا غير . ثمّ يلزم
15 منه ان لا يجتمعا صدقًا ولا كذبًا . فينبغى ان يكون الموضوع والمحمول والشرط

---

1 ولنا : واما M ‖ بعد TMRF : بعد ان HEI ‖ 2 للجهات : الجهات M ‖
3 ذكرناه RF : ذكرنا I⁀T ‖ 5 ايضا : — H ‖ فان السلب : فالسلب I ‖ 6 حكم
فى الذهن HERI : حكم ذهنى TMF ، وفى اكثر النسخ « فانه حكم فى الذهن »
TaMaFa ، حكم الذهنى Ha ‖ 7 فهما TI : — H⁀F ‖ 9 هو : — I ‖ 10 يتعين :
يعين EI ‖ وكثر ... مهملة الجهات : — E ‖ 11 قد : — HI ‖ 14 هو اختلاف HERI :
اختلاف TMF ‖ قضيتين : القضيتين ER ‖ 15 ولا كذبا : وكذبا E ‖ الموضوع
والمحمول HERI : المحمول والموضوع TMF

والنسب والجهات فيهما غير مختلفة . وفى القضايا المحيطة لا يحتاج الى زيادة شرط ،
بل نسلب ما أوجبناه بعينه ، كقولنا فى القضيّة البتّاتة « كلّ فلان بالضرورة هو
ممكن ان يكون بهمانًا . » نقيضه « ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن ان يكون 3
بهمانًا . » وهكذا فى غير هذه . واذا قلنا « لا شيء » نقيضه « ليس لا شيء . »
وقد سلبنا ما أوجبنا بعينه فى القضيّتين ، الّا انّه لزم من سلب الاستغراق فى
الايجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الايجاب فى البعض ، ومن سلب الاستغراق 6
فى السلب تيقّن الايجاب فى البعض وجواز سلب البعض . والقضيّة التى خصّصت
بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض ، كقولك « بعض الحيوان انسان » « ليس
بعض الحيوان انسانًا » وانّما لا يصحّ هذا لانّ البعض مهمل التصوّر ، فيجوز ان 9
يكون البعض الذى هو انسان غير البعض الذى ليس بانسان ، فلم يكن موضوع
القضيّتين واحدًا . ولكن اذا عيّنّا البعض وجعلنا له اسمًا ـ كما ذكرنا من جعله
مستغرقًا ـ كان على ما سبق . ولعلّه لا يحتاج الى تعمّق المشّائين ، واذا حفظتَ 12
هذا استغنيتَ عن كثير من تطويلاتهم .

الضابط الخامس

فى العكس 15

(٢٣) والعكس هو جعل موضوع القضيّة بكلّيّته محمولًا والمحمول موضوعًا
مع حفظ الكيفيّة وبقاء الصدق والكذب بحالهما . وتعلم انّك اذا قلت « كلّ

1 والنسب : والنسبة T ‖ 3 نقيضه : فنقيضه HI ‖ 4 وهكذا : فهكذا H وهذا F ‖
5 فى القضيتين : فى النقيضين T ‖ لزم : يلزم R ‖ 5 — 6 فى الايجاب : — E ‖ 9 التصور
HEI — : TMRF

انسان حيوان » لا يمكنك ان تقول « وكلّ حيوان انسان » وكذا كلّ قضيّة
موضوعها اخصّ من محمولها . ولكن لا اقلّ من ان يوجد شيء هو موصوف بانّه
3 فلان وموصوف بانّه بهمانٌ ، وليكُن جَ مثلًا . فاذا كان شيء من فلان بهمانًا ـ
كان كلّه أو بعضه ـ فلا بدّ من ان يكون شيء ممّا يوصف بانّه بهمان يوصف
بانّه فلان ـ كان كلّه أو بعضه ـ فانّ الجيم موصوف بكلّيهما . واذا قلنا « بالضرورة
6 كلّ انسان هو ممكن ان يكون كاتبًا » فعكسه « بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون
كاتبًا فهو انسان . » وكذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول ، وعكس
الضروريّة البتّاتة الموجبة ضروريّة بتّاتة موجبة مع أيّ جهة كانت . فللمحيطة
9 وللجزئيّة انعكاس على انّ شيئًا من المحمول يوصف بالموضوع مهملًا . واذا كان
بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ؛ والّا
ان وُجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر ، ما وقع الاقتصار على كذب
12 أحدهما ، بل كذب كلاهما . والضروريّة البتّاتة اذا كان الامكان جزء محمولها ، فان
كان معها سلبٌ ، ينقل ايضًا كقولهم « بالضرورة كلّ انسان هو ممكن ان لا يكون
كاتبًا . » فهي بتّاتة موجبة عكسها « بالضرورة شيء ممّا يمكن ان لا يكون كاتبًا فهو
15 انسان . » وقد تخبط فيه كثير من المشّائين . وفي مثل قولك « ليس بعض الحيوان
انسانًا » اذا عيّنتَ ذلك البعض وجعلتَه كلّيًّا انعكس الى ما قلنا ؛ أو تجعل السلب

---

1 يمكنك HEI : يمكن TMRF ‖ 3 بهمانا : بهمان E ‖ 4 يوصف (في الموضع الثاني) : فيوصف M ‖ 7 ينقل HEMF : ينتقل T فينقل R ‖ 8 الضرورية : الضرورة R ‖ أي : أية MF ‖ 9 وللجزئية : والجزئية M ‖ 11 ان : — R ‖ الاقتصار : الاختصار T ‖ 12 كلاهما : كليهما I ‖ 16 انعكس : ينعكس R ‖ الى ما قلنا HMF : على ما قلنا ERI الى قولنا T

جزء المحمول ، فتقول « بعض الحيوان هو غير انسان » فينعكس الى « بعض غير
الانسان حيوان » والّا لا ينعكس . وقولك « لا شيء من السرير على الملك » لا
ينبغى ان تعكسه دون النقل بالكلّيّة ، فلا تقول « لا شيء من الملك على السرير » 3
بل « لا شيء ممّا على الملك بسرير . » فلفظة « على » لا بدّ من نقلها ، اذ هى
جزء من المحمول هيهنا . وايراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات البعضيّة
انّما كان للتنبيه لا لحاجتنا اليه فيها بعد . 6

الضابط السادس
< فى ما يتعلّق بالقياس >

(٢٤) هو انّ القياس لا يكون أقلّ من قضيّتين . فانّ القضيّة الواحدة ان 9
اشتملت على كلّ النتيجة ، فهى شرطيّة ، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضيّة
أخرى وهو القياس الاستثنائىّ . وان ناسبتْ جزءَ المطلوب ، فلا بدّ ممّا يناسب
الجزء الآخر ، فيكون قضيّة أخرى ويسمّى حينئذ القياس اقترانيًّا . ولا قياس 12
واحد من اكثر من قضيّتينِ ، فانّ المطلوب ليس له الّا جزءانِ . فاذا ناسب كلّ
واحدة من القضيّتين جزءًا ، فلا امكان لانضمام الثالثة . وفى الشرطيّة لم يبق الّا
الاستثناء فى الاستثنائيّات ، بل يجوز أن يكون قياسات كثيرة مُبيّنة لمقدّمتَى 15

3 فلا : ولا E ‖ 4 هى : هو H ‖ 5 من المحمول TMRF : المحمول HEI ‖ 6 للتنبيه : اى على معرفة القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين ل من المتألهين Tu ‖ 10 فيها : لها R ‖ وضع او رفع : رفع او وضع H ‖ 11 ناسبت : ناسب I ‖ 12 اقترانيا : الاقترانى R ‖ 13 من اكثر : اكثر TE ‖ 14 واحدة THMR : احد EFI ‖ جزءا : جزء E ‖ 15 بل : بلى RI ‖ مبينة : مثبتة T مبنية H

قياسٍ واحدٍ. والقضيّة اذا صارت جزء القياس تسمّى مقدّمة. ولا بدّ من اشتراك مقدّمتَى الاقترانىّ فى شىء يسمّى الحدّ الاوسط. وكلّ واحد من موضوع المقدّمة
3 ومحمولها يسمّى حدًّا. والشركة لا بدّ وان تقع فى محمول احداهما وموضوع الأخرى، أو موضوعيها أو محموليها. وغير الاوسط من الحدّين يسمّى طرفًا. والنتيجة تحصل من الطرفَين وينحذف الاوسط. واذا كان الحدّ المتكرّر ـ اعنى
6 الاوسط ـ موضوع المقدّمة الاولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذى لا يتفطّن لقياسيّته من نفسه، فحذف. والتامّ من الاقترانيّات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الاتمّ. وهيهنا:
9 (٢٥) دقيقة اشراقيّة < فى السلب. > اعلم انّ الفرق بين السلب اذا كان فى القضيّة الموجبة، وبين السلب اذا كان قاطعًا للنسبة الايجابيّة، هو انّ الاوّل لا يصحّ على المعدوم، اذ لا بدّ للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثانى،
12 فانّ النفى يجوز عن المنفىّ. ولكنّ هذا الفرق انّما يكون فى الشخصيّات لا فى القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فانّك اذا قلت «كلّ انسان هو غير حجر» أو «لا شىء من الانسان بحجر» هو حكمٌ على كلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات
15 بالانسانيّة فيها، والسلب انّما هو للحجريّة. فلا بدّ وان تكون الموصوفات بالانسانيّة متحقّقةً حتّى يصحّ ان تكون موصوفةً بها. فاذا زال الفرق، فنجعل

---

1 تسمى: فهى R ‖ 2 المقدمة: القضية H ‖ 5 وينحذف: وليحذف T ‖ 6 الاوسط: الوسط TF ‖ الذى: — E ‖ 8 الاولى: المقدمة الاولى T ‖ 10 الموجبة: — E ‖ 11 يصح: يقع H ‖ 12 عن المنفى HRI: على المنفى THaEMF، وفى اكثر النسخ «عن المنفى» TaMaFa ‖ 14 هو: فهو R ‖ كل واحد واحد HaRMF: واحد واحد T كل واحد HEI ‖ 16 متحققة: اى فى الخارج او فى الذهن Tu

السلب فى المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتّى لا يكون لنا قضيّة الّا موجبة ،
ولا يقع الخبط فى نقل الاجزاء فى مقدّمات الأقيسة . ولانّ السلب له مدخل في
كون القضيّة السالبة قضيّةً ـ اذ هو جزء التصديق على ما سبق ـ فنجعله جزءًا 3
للموجبة ، كيف وقد دريتَ انّ ايجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضرورىّ ،
والممكن ايجابه وسلبه سواء.

والسياق الأتمّ ضربٌ واحدٌ وهو : كلّ ج ب بتّةً ، وكلّ ب آ بتّةً فينتج : 6
كلّ ج آ بتّةً . واذا كانت المقدّمة جزئيّةً ، فنجعلها مستغرقةً كما سبق ، مثل « ان
يكون بعض الحيوان ناطقًا » و« كلّ ناطق ضاحكٌ » مثلًا . فلنجعل لذلك البعض
مع قطع النظر عن الناطقيّة اسمًا وان كان معها ، وليكن د . فيقال « كلّ د 9
ناطقٌ وكلّ ناطق كذا » على ما سبق . ثمّ لا يحتاج الى ان نقول « وبعض الحيوان
د » على انّه مقدّمة أخرى ، لانّ د اسمُ ذلك الحيوان ، فكيف يحمل عليه اسمه ؟
وان كان ثمّ سلب ، فليُجعل جزءًا كما مضى . فيقال « كلّ انسان حيوان » و« كلّ 12
حيوان فهو غير حجر » ينتج : انّ كلّ انسان هو غير حجر . فلا يحتاج الى تكثير
ضروب وحذف بعض واعتبار بعض . ثمّ انّما كان الطرف الأخير يتعدّى الى الطرف
الاوّل بتوسّط الاوسط ، فالجهات فى القضيّة الضروريّة البتّاتة تُجعل جزء المحمول 15
فى المقدّمتين أو فى احداهما ، فتتعدّى الى الاصغر ، مثل « انّ كلّ انسان بالضرورة

---

3 جزء : حرف I ‖ سبق : قلنا R ‖ 6 والسياق الاتم : اى الشكل الاول Tu ‖ ضرب واحد : ضربا واحدا M ‖ كل ج : كل د M ‖ 7 واذا : فاذا EI ‖ 8 فلنجعل : فنجعل E ‖ 10 وبعض : بعض T ‖ 11 انه : انها H ، — T ‖ 12 جزءا : خبرا T ‖ 13 ينتج : فينتج R ‖ ان : — RI ‖ هو : فهو R ‖ تكثير : تكثر T ‖ 14 واعتبار : واثبات R ‖ الأخير : الآخر F ‖ 16 ان : — RI

هو ممكن الكتابة » و« كلّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن
المشى » ينتج: انّ كلّ انسان بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشى؛ ولا
3 يحتاج الى تطويل كثير فى المختلطات، بل الضابط الاشراقىّ مقنعٌ، والسياقان
الآخران ذنابتان لهذا السياق. وهيهنا:

(٢٦) **قاعدة** < الاشراقيّين فى الشكل الثانى. > وهى انّه اذا كانت قضيّتان
6 محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احداهما على الأخرى من جميع
الوجوه أو من وجه واحد، فنعلم يقينًا انّه لو كان أحدهما ممّا يتصوّر ان يدخل
تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع اذن ان يوصف أحدهما بالآخر أيّهما
9 جُعل موضوعًا فى النتيجة، وأيّهما حُمل هيهنا. فالنتيجة ضروريّة بتّاتة لامتناع
حمل محولها أو وجوب السلب فيها. فما يكون فى المقدّمتين من جهات أو سلوب
فتُجعل جزءًا للمحمول، مثل قولك « كلّ انسان بالضرورة ممكن الكتابة » و« كلّ
12 حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة. » فنعلم انّ الانسان بالضرورة ممتنع الحجريّة،
وحينئذ لا يشترط اتّحاد المحمول ايضًا من جميع الوجوه فى هذا السياق خاصّة،
بل انّما يعتبر الشركة فيها وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، ويجوز تغاير جهتى

---

1 او : اى F ‖ 3 فى المختلطات : يعنى على ما ذهب اليه المشاؤون Tu ‖ الاشراقى : وانما سماه « اشراقيا » اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا الى حكماء الشرق Tu ؛ ويريد بالاشراقى اما الكشفى او لانه منسوب الى حكماء المشرق Ir ‖ 5 كانت : THMF كان ERI ‖ 6 على الاخرى : اى على موضوع الاخرى Tu ‖ 7 احدهما : اى احد الموضوعين Tu ‖ 8 محموله : اى محمول الآخر Tu ‖ اذن : TR اذا HEMI ، — F ‖ 9 جعل : + هو T ‖ 10 حمل : جزء I ‖ فيها : — RI ‖ 11 فتجعل : فنجعلها T ‖ جزءا للمحمول : THRF جزء المحمول EM جزءا من المحمول I ‖ ممكن : هو ممكن H ‖ 12 هو : فهو I ، — T

القضيّتين فيه . ومخرجه من السياق الاوّل انّ هذَين القولَين قضيّتان استحال على
موضوع احداهما ما أمكن على موضوع الأخرى. وكلّ قضيّتين استحال على موضوع
احداهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، فموضوعاهما بالضرورة متباينان ؛ ينتج انّ 3
هذَين القولَين قضيّتان موضوعاهما بالضرورة متباينان. وكذا اذا كان فى البتّاتة
محمول احداهما ممكن النسبة وفى الأخرى واجب النسبة ، فانّ وجوب النسبة يمتنع
على الاولى والامكان على الأخرى. وكذلك اذا كان محمول احداهما واجب النسبة 6
والأُخرى ممتنع النسبة ، فكان على ما قلنا. وان كان فى هذا السياق جزئيّة ،
فلتُجعل كلّيّةً كما سبق ، ولسنا نوجب ان نعمل فى آحاد مقدّمات العلوم هذا
العمل ، بل اذا علمنا القانون هيهنا ، فكلّ مقدّمتين صادفناهما على هذا القانون ، 9
علمنا انّ حالهما كما سبق ، وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان
والخلط. ولهذا مخرجٌ من الشرطيّات ، من انّه لو كان موضوعا هاتين المقدّمتين
ممّا يصحّ دخول أحدهما فى الآخر ، فما وجب على جزئيّات أحدهما ما أمكن على 12
جزئيّات الآخر أو امتنع ؛ ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدّم .

(٢٧) **قاعدة** < الاشراقيّين فى الشكل الثالث .> واذا وجدنا شيئًا واحدًا

---

1 القضيتين : القضية R ‖ فيه : اى فى هذا السياق وهو الشكل الثانى Tu ‖ مخرجه : تخريجه E ‖ 2 الاخرى : اخرى E ‖ 2 — 3 وكل ... الاخرى : — F ‖ 3 — 4 ينتج ... قضيتان TMRF : فهذان القولان HEI ‖ 4 موضوعاهما : موضوعهما T ‖ 6 وكذلك TMRF : وكذا HEI ‖ واجب : ممكن (!) T ‖ 7 ممتنع : ممتنعة M ‖ ما : — T ‖ 9 فكل : وكل H ‖ 10 التطويل : اى تطويل المشائين Tu ‖ 11 والخلط : والخلطة T ‖ هاتين : هذين I ‖ 13 لنقيض المقدم : وهو ان موضوعى هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما فى الآخر ، فهذه طريقة الاشراقيين فى بيان الشكل الثانى ... Tu

معيّنًا وُصف بمحمولَين، علمنا انّ شيئًا من أحد المحمولَين موصوف بالمحمول الآخر
ضرورةً، مثل «ان يكون زيد حيوانًا وزيد انسانًا» علمنا انّ شيئًا من الحيوان
3 انسان، بل وشيء من الانسان حيوان على أىّ طريق كان. واذا كان هذا الشيء
المعيّن معنى عامًّا، فيُجعل مستغرقًا، كقولنا «كلّ انسان حيوان وكلّ انسان
ناطق.» فصار هذا الحصر لشيء معيّن موصوف بالأمرَين. فيلزم ان يكون شيء
6 من أحدهما هو الآخر. واذا كان بعض من شيء موصوفًا بأحد المحمولَين أو كلَيهما
وعُيّن، فجُعل مستغرقًا كان هذا حاله. ويُجعل السلب ايضًا جزء المحمول؛ فينتقل
الى النتيجة، ويكون الاوسط موصوفًا بالطرفَين فى جميع المواضع فى هذا السياق
9 دون الحاجة الى سالب. واذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجُعل السلبان جزء
المحمولَين، صحّ ايضًا كما فى قولك «كلّ انسان هو لا طاير وكلّ انسان هو لا
فرس» جاءت النتيجة موجبةً، وهو انّ شيئًا ممّا يوصف بأنّه لا طاير هو لا فرس.
12 وان كان احدى المقدّمتين مستغرقةً والأُخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى
الموضوع، يجوز؛ فانّ البعض داخل فى الكلّ، فيتيقّن كون شيء واحد موصوفًا
بالمحمولَين، ويلزم اتّصاف شيء من أحد المحمولَين بالآخر. ولا يلزم اتّصاف كلّ
15 واحد من المحمولَين بالآخر فى هذا السياق، فانّ المحمولَين أو أحدهما ربّما يكون

1 وصف : يوصف R ‖ شيئا : شيئا واحدا T ‖ 3 وشيء : وشيئا EI ‖ 4 فيجعل : فينجعل R ‖ كقولنا : كقولك H ‖ 5 لشيء : شيء T ‖ 7 كان TMRF : فكان HEI ‖ 9 فجعل : فيجعل R ‖ 9 — 10 جزء المحمولين HRI : جزأى المحمولين E جزء المحمول THaMF ‖ 10 طاير : طير HI ‖ هو TEMF : فهو HRI ‖ 11 طاير : طير HI ‖ 13 البعض : بعض H ‖ فيتيقن HEI : فتيقن MF فيتعين R فتعين T ‖ شيء واحد : الشيء الواحد R الشيء E ‖ 14 اتصاف (فى الموضع الثانى) : ايضا F

أعمّ من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتّصاف كلّ أحدهما بالآخر، بل شىء من أحدهما هو الآخر. واذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول فى المقدّمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على 3
أمر واحد وهو تيقّن اتّصاف شىء واحد بشيئين. ومخرجه من الشكل الاوّل هو انّ هذين القولين قضيّتان فيهما شىء مّا وُصف بكلّىْ المحمولَين؛ وكلّ قضيّتين فيهما شىء مّا وصف بكلّىْ المحمولَين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. 6
فهذان القولان هكذا حالهما وقد انحذف عنّا التطويلات.

(٢٨) **فصل: فى الشرطيّات**. والشرطيّات ايضًا قد يؤلّف منها أقيسة اقترانيّة، كقولك فى المتّصلات «كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وكلّما 9
كان النهار موجودًا فالكواكب خفية» ينتج: كلّما كانت الشمس طالعةً فالكواكب خفية. والشرايط والحدود حالها كما سبق. وقد يتركّب قياس من شرطيّة وحمليّة، والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحمليّة كبرى، كقولك «كلّما 12
كان ج ب، فكلّ ه د، وكلّ د أ.» فيحصل النتيجة شرطيّة متّصلة مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه، وتاليها نتيجة تأليف التالى والحمليّة، كقولنا «كلّما كان ج

3 ومداره: اى مدار هذا الشكل Tu ‖ 4 واحد: — R ‖ 5 بكلى: بكلا TF ‖ 6 شىء ما: شىء واحد ما R ‖ بكلى: بكلا TMF ‖ موصوفات THaMRF: من موصوفات HEI ‖ 8 فى الشرطيات I: — T⁀F، فى الاقترانيات الشرطية Tu فى بيان (بيان — Fu) الاقترانات الشرطية MuFu ‖ يؤلف: مؤلف H ‖ أقيسه: قياسات I ‖ 10 خفية: مخفية M ‖ 11 حالها: حالهما HR ‖ من: عن T ‖ 12 والقريب ما THaMRF: كقولك فيما E كقولك ما H ‖ كانت: كان EI ‖ كقولك: كقولنا R، — I ‖ 13 ج ب: كل ج ب T ‖ ه د: ه ر HI ‖ د ا: ر د HI ‖ 14 صغرى القياس HERI: الصغرى TMF

بَ ، فكلّ ہ آ . »

(٢٩) **فصل** < فى قياس الخلف. > والقياس الذى يتبيّن فيه حقّيّة المطلوب

3 بابطال نقيضة ، هو قياس الخلف ويتركّب من قياسَين: اقترانىّ واستثنائىّ ، كقولك « ان كذب لا شيء من جَ بَ ، فبعض جَ بَ وكلّ بَ آ » على انّها مقدّمة حقّة ، ينتج على ما قلنا: ان كذب لا شيء من جَ بَ ، فبعض جَ آ . » وان شئتَ ،

6 جعلتَ هذه محيطةً كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب ـ الذى هو تالى الشرطيّة ـ محيطًا. ثمّ يستثنى نقيض التالي ، لينتج نقيض المقدّم وهو أنّه « لم يكذب لا شيء من جَ بَ بل هو صادق . » وفى الخلف يتبيّن انّ النتيجة المحالة ما لزمتْ من

9 المقدّمة الصادقة ولا من الترتيب ، فتعيّن ان تكون لنقيض المطلوب.

الضابط السابع
< فى موادّ الأقيسة البرهانيّة >

12 (٣٠) هو انّ العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها الّا البرهان ، وهو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينيّة . ثمّ ما نعلمه يقينًا من المقدّمات امّا أن يكون « أوّليًا » وهو الذى تصديقه لا يتوقّف على غير تصوّر الحدود ، ولا يتأتّى لأحدٍ انكاره بعد تصوّر

15 الحدود، كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء ، وانّ الاشياء المساوية لشيء واحد

---

1 ہ ا : ہ د HI ‖ 2 يتبين HMFI : يبين ER بين T ‖ 3 هو... ويتركب : وهو... يتركب E ‖ 5 حقة : حقية F ‖ على : — F ‖ 6 كما سبق HERI : — TMF ‖ 8 يتبين HERI : يبين TMF ‖ ان النتيجة المحالة ما لزمت HERI : ان كذب النتيجة ما لزم THaMRF ، وفى اكثر النسخ « ان النتيجة المحالة ما لزمت » TaMaFa ان كذب النتيجة المحالة ما لزمت I ‖ 12 فيها : فيه E ‖ 13 نعلمه : نعلم T ‖ 15 بأن TR : ان I⌒T ‖ وان الاشياء R : والاشياء I⌒T

بعينه متساوية ، وانّ السواد والبياض لا يجتمعان فى محلٍّ واحدٍ. أو يكون « مشاهدًا » بقُواك الظاهرة أو الباطنة ، كالمحسوسات مثل انّ الشمس مضيئة ، أو كعلمك بأنّ لك شهوةً وغضبًا ، ومشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور . أو يكون « حدسيًّا ».

والحدسيّات على قاعدة الاشراق لها أصناف: أوّلها « المجرّبات » وهى مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقينًا تأمن النفس فيه عن الاتّفاق ، كحكمك بأنّ الضرب بالخشب مؤلم . وليس هو من الاستقراء ، والاستقراء هو حكم على كلّىّ بما وُجِد فى جزئيّاته الكثيرة . فاذا كان الاستقراء عبارةً عن هذا الحكم ، فنعلم انّ حكمنا على كلّ انسان « بانّه اذا قُطع رأسه لا يعيش » ليس الّا حكمًا على كلّىّ بما صودف فى جزئيّاته الكثيرة ، اذ لا مشاهدة للكلّ . والاستقراء قد يفيد اليقين ، اذا اتّحد النوع كما فى امثال المذكور. واذا اختلف ، قد لا يفيد اليقين كحكمك « بأنّ كلّ حيوان يحرّك لدن مضغه فكّه الأسفل » استقراء بما شاهدتَ . ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده ـ كالتمساح ـ بخلاف ما شاهدتَه .

ومن الحدسيّات « المتواترات » وهى قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقينًا ، ويكون الشيء ممكنًا فى نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ . واليقين هو القاضى بوفور الشهادات ، وليس لنا أن نحصر عددها فى مبلغ معيّن ، فربَّ

---

1 بعينه : بعينها EI ‖ يكون TEMF : ـ HRI ‖ 5 لها : ـ T ‖ مشاهدات : مشاهدة E ‖ 6 النفس فيه TRFI : فيه النفس HEM ‖ 7 ليس : ـ I ‖ بما : ـ H ‖ 8 الحكم R : ـ I⌒T ‖ فنعلم : فعلم H ‖ 9 على : + ان E ‖ بانه : ـ R ‖ بما : لما T ‖ 11 المثال المذكور : المثايل المذكورة M ‖ واذا : فاذا E ‖ 12 بما : لما T ‖ 13 حكم : ـ I ‖ تشاهده : يشاهد F ‖ 16 معين T : ـ H⌒I

يقين حصل من عدد قليل. وللقراين مدخل فى هذه الاشياء كلّها يحدس منها
الانسان حدسًا. وحدسيّاتك ليست حجّةً على غيرك، اذا لم يحصل له من الحدس
3 ما حصل لك. وكثيرًا مّا يحكم الوهم الانسانىّ بشىء ويكون كاذبًا، كانكاره
لنفسه وللعقل وللموجود لا فى جهةٍ، ويساعد العقل فى مقدّمات ناتجة لنقيضه؛
فاذا وصل الى النتيجة، رجع عمّا سلّمه. وكلّ وهمىّ يخالف العقل فهو باطل،
6 والعقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضًى آخر له.

و «المشهورات» ايضًا قد لا تكون فطريّة. فمنها ما يتبيّن بالحجّة، كحكمنا
«بأنّ الجهل قبيح.» ومنها باطل. وقد يكون الأوّلىّ مشهورًا ايضًا.

9 ومن القضايا ما قُبل ايضًا عمّن يحسن به الظنّ. ومن القضايا ما يؤثر لا
بتصديقٍ، بل بقبض وبسط وسُمّيت «المخيّلات» كحكمك بأنّ العسَل مرّة
متهوّعة. ومنها قضايا مزوّرة مشبّهة بأمرٍ لتزوّج بالتزوير، وسنذكرها. فلا يستعمل
12 فى البراهين الّا اليقينىّ سواء كان فطريًّا أو يبتنى على فطرىّ فى قياس صحيح.

(٣١) **فصل** <فى التمثيل.> التمثيل غير مفيد لليقين، وهو ما يُدّعى فيه
شمول حكمٍ لأمرَين بناءً على شمول معنًى واحدٍ لهما. ثمّ يقرّر أصحاب الجدل

1 يحدس : ويحدس T || منها : فيها I || 2 حجة : بحجة R || 3 حصل : — EI ||
4 وللعقل : — E || 5 سلمه : سلم T || العقل : العقلى II || 7 ايضا قد لا تكون : قد لا
تكون ايضا IIE || فمنها : فمنه IIRI || يتبين TEMF : يبين MRF تبين TE III ||
9 ايضا : — HEI || 9—10 ما يؤثر لا بتصديق : وفى اكثر النسخ «ما لا يؤثر
بتصديق» TaMaFa (وكذا Rt) || 11 متهوعة : مهوعة TF || لتزوج : مزوج T ||
12 اليقينى : اليقين T || 14 شمول معنى واحد لهما : وهو التأليف والفقهاء يسمونه
قياسا (Ir) Tu

هذا النمط بطريقَين : أحدهما هو انّ المعنى الشامل حيث عُهد كان مقترنًا بهذا
الحكم ، وكذا بالعكس ؛ فيقترنان فى محلّ النزاع . وهُم فى حيّز الانقطاع عند
مطالبة لِمّية عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهده هذا المحتجّ . والثانى هو 3
انّهم يعدّون صفات ما وُجد فيه الحكم بالاتّفاق الذى سمّوه الأصل أو الشاهد ؛
ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصفٍ غفلوا عنه هو مناط الحكم . فرُبَّ حكم
متعلّق بشيء لا يطّلع عليه الّا بعد حين . ثمّ يثبتون انّ ما وراء ما نُسب اليه 6
الحكم فى الأصل آحادُه غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلّف الحكم عن كلّ واحد
فى موضع آخر ؛ أو انّ الذى نُسب اليه الحكم استقلّ دون الاوصاف باقتضاء
الحكم فى موضع آخر . امّا الغاء ما سوى الذى نُسب اليه الحكم فلا يتمشّى 9
لبقاء احتمال ان يكون فى الأصل لخصوصه وتشخّصه ونفسه لا لمعنًى يجوز ان
يتعدّى ، أو لمجموع الأوصاف وهو احوَط لاشتماله على العلّة يقينًا . وعند النزول
عن هذا ، يجوز ان يكون اثنان اثنان أو ثلثة ثلثة ، وكلّ مرتبة من العدد له 12
مدخلٌ . وايضًا يحتمل انقسام ما عيّنوه الى قسمَين لا يلازم الّا لأحدهما ، ولا

---

1 أحدهما : ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين ، والدوران عند متأخريهم
(Ir) Tu || 3 لمية عدم جواز انفكاكهما : عدم لمية جواز عدم انفكاكهما R ||
والثانى : ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء المناظرين والترديد الذى لا يكون بين
المتناقضين عند متأخريهم (Ir) Tu || 4 او الشاهد : والشاهد T او المشاهد F || 5
وجود THaMRF : جواز HEI || 6 متعلق : يتعلق F معلق I || ما وراء THEM . وراء
RFI || 7 آحاده : آحاد EF || 8 او ان : وان TH || الحكم : — I || 9 فلا : لا I⁀T ||
10 لبقاء : لبناء F || ان يكون : اى الحكم Tu || لخصوصه : لخصوصية T || وتشخصه :
وشخصه H || ونفسه HRMF : وتعينه T ، — EI || 11 وهو : وهذا M || احوط : الاحوط
E || 13 يلازم : يلزم E

يوجد فى محلّ النزاع وهذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن
وصف هو المناط، ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينجعهم
3 لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء احدى العلّتين الى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم.
ويجوز ان يكون لحكم واحد عامّ أسبابٌ كثيرة كما سنذكره؛ فيكون فى ذلك
الموضع معه صفة أُخرى. فيقتضى الكلّ بالاجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام
6 الى عدّ الاوصاف ان التزم بعدّها فى الموضع الثانى. وهُم ينكرون جواز تعليل
الحكم العامّ فى المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة، ويقيمون الحجّة عليه. ثمّ
يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل.
9 وأيضًا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عامّ عللٌ، لا يصحّ قاعدتهم انّ العلّة فى
الشاهد علّة فى الغايب. وكذا الشرط لجواز ان يكون لشىء عامّ أو مشخّص
عللٌ وشروط على سبيل البدل. ومن قواعدهم أيضًا انّ ما دلّ على أمر فى
12 الشاهد دلّ على مثله فى الغايب. فيقال: ان كانت الدلالة لذاته على الحكم
العامّ، فنسبتها الى ما فى الشاهد والغايب سواء، فلا حاجة الى التمثيل. وان
كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو اثباتِ الدلالة، فالكلام فى اعتبار
15 الخصوص ما سلف.

(٣٢) **فصل** < فى انقسام البرهان الى برهان لِمَ وبرهان انّ. > الحدّ

---

2 عينوه: عين E ‖ ينجعهم: ينجيهم R ‖ 4 سنذكره: سنذكر EI ‖ 5 الموضع: الوضع Tt ‖ صفة اخرى HaR: آخر THEMF (اى مع التأليف وصف آخر Tu) اجزاء I ‖ بالاجتماع: باجتماع T ‖ 6 عد: عدد R ‖ 8 فيثبتون: ويثبتون H ‖ 9 واحد: — H ‖ ان: لان M ‖ 9 — 10 فى الشاهد: اى فى الاصل Tu ‖ 10 فى الغايب: اى فى الفرع Tu ‖ 10 مشخص: متشخص ER ‖ 12 لذاته: له لذاته I

الاوسط قد يكون علّة نسبة الطرفَين ذهنًا وعينًا ، والبرهان الذى فيه ذلك يُسمّى « برهان لِمَ » . وقد يكون علّة نسبة الطرفَين فى الذهن فقط ، اىْ يكون العلّة للتصديق فحسب ، ويُسمّى « برهان أنّ » لاقتصار دلالته على أنّيّة الحكم 3
دون لِمّيّته فى نفسه . وقد يكون هذا الاوسط معلول النسبة فى الاعيان الّا انّه أظهر عندنا ، كقولك « هذا الخشب محترق ، وكلّ محترق مسّته النار ، فهذا الخشب مسّته النار . » 6

(٣٣) **فصل** < فى بيان المطالب . > والمطالب منها مطلب « ما » ويطلب به مفهوم الشيء ؛ و« هل » ويطلب به أحد طرفَى نقيض ما قُرن به وجوابه بأحدهما ؛ و« أىّ » ويطلب به التمييز ؛ و« لِمَ » ويطلب به علّة التصديق ، وقد 9
يطلب به علّة الشيء فى الاعيان . فهذه هى أُصول المطالب العلميّة . ومن فروعها « كيف » الشيء ، وما يقال فى جوابه يسمّى « كيفيّة » مثل انّ الشيء أسود أو أبيض ؛ و« كَمْ » وما يقال فى جوابه يسمّى « كمّيّة » كانت متّصلة كالمقادير أو 12
منفصلة كالاعداد ؛ و« أين » الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه ؛ و« متى » ويطلب به نسبة الشيء الى زمانه . وقد يغنى عنهما « أىّ » اذا قُرن بما يطلب ، كما يقال « فى أىّ مكان هو ؟ » أو « فى أىّ زمان هو ؟ » فيغنى « أىّ » عن « أين » 15

---

2 نسبة : لنسبة T ‖ اى : او R ‖ 3 العلة للتصديق TMRF : علة التصديق HEI ‖ أن : الان TM ‖ 5—6 مسته : مستها M (فى الموضعين) ‖ 7—8 منها... به : منها ما يطلب بها I ‖ 8 به TtF (فى الموضع الاول) : بها I⁀T ‖ ويطلب HERI : يطلب TMF ‖ 9 ويطلب : يطلب M (فى الموضعين) ‖ التمييز : التميز TM ‖ 11 يسمى E : — I⁀T ‖ 12 متصلة : كمية متصله T ‖ 14 عنهما : عنها H ‖ 15 فيغنى : فغنى H ‖ اى ERI — : THMF

و«متى»؛ وعلى هذا غيرهما. ومن المطالب مطلب «مَن» الشىء ويطلب به خصوص ما عُرف أنّه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة

فى المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف اشراقيّة وبين بعض أحرف المشّائين

وفيها فصول

الفصل الاوّل
فى المغالطات

(٣٤) انّه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه، وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. وممّا يتعلّق بذلك ان لا ينتقل الحدّ الاوسط بكلّيّته الى المقدّمة الثانية، أو لا يكون متشابهًا فيهما، أو لا يكون مقولًا على الكلّ، كقولك «كلّ انسان حيوان والحيوان عامّ» لينتج «انّ كلّ انسان عامّ» وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدّمة الثانيّة وكون الحيوان فى المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ، بل هو مختصّ بالحقيقة الذهنيّة، فلا يتعدّى، أو لا يكون أحد الطرفَين فى النتيجة على ما ذكر فى القياس. فاذا حفظتَ ما مضى، أمنتَ من الغلط فى هذه الاشياء.

---

1 ومتى: او متى H ‖ مطلب TMF: — HERI ‖ 4 الحكومات: حكومات HE ‖ 6 وفيها: وفيه HERI ‖ TMF ‖ 9 من: على T ‖ 10 ذكرنا: ذكرناه E ‖ 12 لينتج: ينتج T ‖ 15 فاذا TMF: واذا HERI

(٣٥) وقد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الاوّل ، وهو
ان يكون النتيجة بعينها موردة فى القياس مغيّرة فى اللفظ ؛ أو كما يكون
المقدّمة أخفى من النتيجة أو مثلها ، فلا يكون تبين النتيجة بها اولى من تبيينها 3
بالنتيجة ؛ أو يكون المقدّمة كاذبة ، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم
مّا أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه .

(٣٦) وقد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب وتأخّرها وتكثّرها ؛ وكذا 6
الجهات ، كما يُظنّ انّ قولنا « ليس بالضرورة » و « بالضرورة ليس » سواء ، وهو
خطأ ، فانّ الاوّل يصدق على الممكن دون الثانى ؛ وليس قولنا « لا يلزم ان
يكون » كقولنا « يلزم ان لا يكون . » وما ليس بممكن قد يكون ضرورىّ 9
الوجود أو العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون ، فانّه بعينه ممكن الكون
الّا ان يُعنى بالامكان ما ليس بممتنع وهو < الامكان > العامّ ، فانّه لا ينقلب
موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة . واذا جعلتَ السلوب ـ على ما قُلنا ـ اجزاء ، 12
ولا يستعمل الزايد ، وعدلتَ الى اللفظ الايجابىّ بحسب طاقتك لئلّا يتكثّر السلوب
والتراكيب اللفظيّة ، أمنتَ من هذا الغلط ، والسلوب مغلّطة جدًّا .

---

2 موردة : مفردة H ‖ فى TMRF (فى الموضع الثانى) : ـ HEI ‖ 3 تبيين HRFI : تبين TEM ‖ تبيينها TEFI : تبينها HMR ‖ 4 فغلط HER : يغلط TMFI ‖ من : اما من T ‖ 5 ما : ـ EI ‖ 9 كقولنا : قولنا H ‖ بممكن : اى بالامكان الخاص Tu ‖ قد : وقد T ‖ 10 الوجود او العدم TMRF : العدم او الوجود HEI ‖ 12 موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة : موجبته الى سالبته وسالبته الى موجبته T ‖ 13 الزايد : اى على سلب واحد Tu ‖ 14 من هذا الغلط THa⁀I : وفى اكثر النسخ « من هذا » TaMaFa وكذا HE ، اى من هذا الغلط Et

(٣٧) وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ البعض السوريّ مكانَ البعض الذى هو الجزء الحقيقىّ، وكما يؤخذ كلّ واحد والجميع كلّ مكانَ الآخر. وقد يقع بسبب ايهام العكس، كمن حكم انّ كلّ لون سواد بناءً على انّ كلّ سواد لون؛ أو بسبب تركيب المفصّل، كقولك «زيد طبيب وجيّد» فيأخذ انه طبيب جيّد؛ أو لتفصيل مركّب، كقولك «الخمسة زوج وفرد» فتقول انّها زوج وانّها فرد؛ أو بسبب ما يظنّ انّ أحد المتلازمَين بعينه هو الآخر، أو انّ أحدهما علّة الآخر، ولا يعلم انّ من المتلازمات ما ليس بينهما الّا الصحبة كاستعدادَىْ الضحك والكتابة فى الانسان. وهذه المغالطة كثيرًا مّا تقع لمَن لم يترسّخ فى العلوم، فيأخذ ما مع الشىء مكانَ ما به الشىء. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد، كما يقال «ان لم يكن الأبوّة دون البنوّة والبنوّة دون الأبوّة، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، فيكون دورًا.» وهو فاسد، فانّهما يكونان معًا، والتوقّف الممتنع انّما يكون اذا كان كلّ واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه وعلى المتقدّم عليه.

(٣٨) وما ظنّ بعض اهل العلم ـ انّه لا يتصوّر ان يكون شيئان كلّ واحد منهما مع الآخر بالضرورة ـ ينتقض عليه بالمتضايفين، فانّه لا يتصوّر وجود كلّ

1 بسبب: بسلب T ‖ 2 كل (فى الموضع الثانى): وكل T ‖ 3 حكم ان: حكم بان R ‖ 4 فيأخذ: فأخذ T ‖ 5 مركب: المركب T ‖ 7 بينهما THER: بينها M منهما F ‖ 9 يترسخ: يرسخ T ‖ 10 ان لم يكن: وفى بعض النسخ «ان لم يمكن» TaMaFa ‖ 11 وهو I~Tl: فهو T ‖ 12 يكون TMRF: هو يكون H هو EI ‖ اذا كان: — H ‖ 14 بعض اهل العلم: هذا تعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه حيث ذكروا ان معية التلازم بين شيئين سواء كان فى الوجود او فى العقل لا تنفك عن علاقه العلية بينهما (من تعليقات ملا صدرا.)

واحد منهما الّا مع الآخر بالضرورة . وحجّته انّ كلّ واحد منهما ان استغنى
عن الآخر ، فيصحّ وجوده دونه ؛ وان كان لكلّ واحد منهما مدخل فى وجود
الآخر ، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر ؛ وان كان لأحدهما مدخل فى وجود 3
الآخر ، فيتقدّم عليه فلا معيّة . وهذا اذا مُنع ، لا يقدر على اقامة الحجّة عليه .
ثمّ انّه بعينه متوجّه فى المتضايفين فى وجودهما العينىّ وفى وجوب تعقّلهما معًا
ايضًا ؛ وربّما يستثنى هذا القايل المتضايفين عن القاعدة . ومن جملة المغالطات 6
أن يثبت قاعدة بحجّة ويستثنى عنها شىء يكون نسبة الحجّة اليه والى غيره ـ
ممّا يدخل تحت القاعدة ـ سواء ، دون حجّة . وهذا غرضُنا فى ايراد هذه المباحثة
العلميّة ، والارشاد لا القدح ، ليعلم مغلطتان فى حجّة واحدة ، وليطّلع الباحث 9
على جواز ان يكون شيئان لكلّ واحد منهما مدخل فى الآخر ، فلا يتصوّر
الّا مع المعيّة . وليس من شرط كلّ ما له مدخلٌ التقدّم والعلّيّة المطلقة ، ولا
من شرط وجوب الصحبة المدخل . 12

(٣٩) وممّا يوقع به الغلط ان يؤخذ مبنى الأمر فى شىء معنًى عامًّا

1–15 كل واحد منهما : احدهما EI ‖ 2 منهما : – HE ‖ 4 فلا معية : – H ‖ 5 بعينه متوجه TMR : بعينه يتوجه HEI تعينه متوجه F ‖ وجوب : وجود E ‖ 6 ايضا : – M ‖ المغالطات R : المغالطة I⌒T ‖ 7 شىء يكون : بشىء ويكون E ‖ 8 المباحثة : المباحث TE ‖ 9 والارشاد لا القدح : وفى كثير من (اكثر Ta) النسخ « والارشاد للقدح » TaMaFa ‖ مغالطتان : مغلطان R ‖ 10–11 مدخل ... المعية THaMF : وفى اكثر النسخ « مدخل فى الآخر يتصور مع المعية » TaMaFa وكذا HER مدخل فى وجود الآخر فلا يتصور مع المعية Iz مدخل ... فلا يتصور الا مع المعية مدخل فى الآخر Rt ‖ 11 وليس ... له مدخل : وفى اكثر النسخ « وليس من شرط كل مدخل » TaMaFa اى كل ذى مدخل فى تحقق الشىء Tu ‖ 13 به : – I

ليثبت فى مشاركه فيه، كمَن يقول « السواد انّما يجمع البصر لكونه لونًا » ليتعدّى الى البياض.

3 وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة؛ وأخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل؛ وأخذ ما بالذات وما بالعرض كلّ واحد منهما مكان الآخر؛ وأخذ الاعتبارات الذهنيّة والمحمولات العقليّة أمورًا عينيّةً، كمَن يسمع انّ الانسان 6 كلّىّ، فيظنّ انّ كونه كلّيًّا أمر يحمل عليه لاتّصافه به فى الاعيان؛ وأخذ مثال الشىء مكانه؛ وأخذ جزء العلّة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلّة الكذب فى الخلف علّةً له؛ واجراء طريق اللاأولويّة عند اختلاف النوع، كمن يقول « ليس الانسان 9 بوجوب التنفّس أولى من السمك بعد اشتراكهما فى الحيوانيّة »؛ وكذا اجراء هذا الطريق فى عالَم الاتّفاقات، كقول القايل « ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهما فى الانسانيّة، فلا ينبغى ان يتخصّص أحدهما به » ولا يعلم انّ هيهنا 12 أسبابًا غايبةً عنّا يجب أو يمتنع بها أُمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفى النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا، فانّ بعض اشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله فى نفسه، وأمّا كيفيّة هذا الكمال فسيأتى فيما بعد.

15 (٤٠) وممّا يوقع الغلط فرض الممتنع موجودًا ليبتنى عليه ثبوت شىء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحيثيّات، كمن يقول « كلّ أبيض

---

1 ليثبت : فيثبت T ‖ 3 – 4 وأخذ ما EI (وما TMF او ما H) ... بالفعل : وبالعكس R ‖ 4 واحد : – EI ‖ 9 من السمك : هذا أصحّ النسخ وفى بعضها « من النحل » وفى اكثرها « من النخيل » وهذا خطأ TaMaFa من النحل Rt ‖ 12 او THI : و EMRF ‖ 13 المتفاوت : التفاوت H ‖ 14 واما كيفية : وكيفية F ‖ 16 المبالاة ER : المبالات I–T ‖ كمن يقول TMRF : كما تقول HEI ‖ كل : – HR

داخل فى مفهومه البياض وزيد أبيض» ليتعدّى اليه دخول البياض فى حقيقته ، فانّ البياض داخل فى الأبيض من حيث انّه أبيض لا من حيث انّه انسان أو حيوان أو غيرهما ، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الأبيض . 3

(٤١) وممّا يوقع الغلط تغيير الاصطلاح فى موضع النقض عن المحلّ الذى أُطلق فيما وقع عليه النقض دفعًا للنقض. ومن ذلك ما يقال انّ مماثل المماثل مماثل ، فانّ هذا لا يلزم الّا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه؛ واذا 6 كانت من وجهٍ واحدٍ، فيلزم أيضًا ان يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلًا وامّا اذا لم يتّحد الجهة ، فلا يلزم ، اذ يجوز ان يماثل شىء شيئًا بأمر ويماثل غيره بأمرٍ آخر. والمساوى للمساوى مساوٍ أيضًا، اذا كانت المساواة من جميع 9 الوجوه. فامّا اذا اختلفت جهة المساواة ـ كالجسم الذى يساوى بطوله جسمًا وبعرضه جسمًا آخر ـ فأخذُ مساوى الشىء من وجهٍ لا يلزم ان يساوى بشىءٍ مّا للمساوى الآخر من وجهٍ آخر. وليس لأحد ان يدّعى انّ المساواة لا يجوز 12 ان تُطلق الّا على ان تكون من جميع الوجوه، فانّه يجوز ان يكون جسمان متساويَى الطول فقط .

---

1 فى حقيقته : فى الحقيقة E ‖ 4 تغيير : تغير TI ‖ موضع : موضوع R ‖ عن المحل THEIz : عن المحمل HaEtR عن المجمل M وفى اكثر النسخ « عن المحل (المحل T و Ta) TaMaFa والمراد « عن المعنى » Tu ‖ 6 كانت : كان H ‖ 7 المماثل THaMRF : مماثل المماثل HEJ ‖ من : فى T ‖ 8 ان يماثل : ان يكون تماثل T ‖ بأمر : بأمره H ‖ غيره : غير T ‖ 9 آخر : — F ‖ 10 اختلفت جهة MF : اختلف جهة TR اختلفت جهات HEI ‖ بطوله : لطوله T ‖ 11 بشىء : لشىء T ‖ 12 للمساوى : المساوى E ‖ 13 الا على ان TMF : الا ان HERI ‖ 14 متساويى (متساويتى F) الطول فقط TMRF : وفى بعض النسخ « متساويين فى الطول فقط TaMaFa وكذا HEI

(٤٢) ومن ذلك أخذُ العدم المقابل مكان الضدّ كالسكون، فانّه عدم مقابل لانّه عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة؛ وكذا العمى، فانّه عبارة عن
3 انتفاء البصر فى حقّ مَن يتصوّر فى حقّه البصر، فانّ الحجر لمّا لم يتصوّر فى حقّه البصر، لا يسمّى اعمى.

والضابط فى معرفة الاعدام هو انّا اذا استبقينا الموضوع ـ كالجسم أو الانسان
6 مثلًا ـ ورفعنا عنه الملكة ـ كالحركة أو البصر ـ لا يحتاج الى وضع شىء آخر حتّى يكون ساكنًا أو اعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شىء عنه. فالعدم لا يحتاج الى علّة، بل علّته عدم علّة الملكة؛ فاذا أُخذ ضدًّا، فيكون أمرًا
9 وجوديًّا، فيحتاج الى علّة ويلزم منه أُمور أُخرى ويوقع الغلط. ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان، كالقدّوسيّة والتفرّد، فهى اسماء للسلوب. ومنها ما لا يطّرد فى نوع واحد، كالمروديّة. ومنها ما باعتبار الامكان، كالعمى
12 والسكون؛ والاصطلاحات مختلفة. ومن ذلك أخذُ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة، فانّ الايجاب والسلب لا يخرج منهما شىء بخلاف العدم والملكة. فلكَ أن تقول «انّ الحجر ليس ببصيرٍ» ولا تقول «أنّه اعمى.»

---

5 او الانسان: والانسان R ‖ 6 او البصر HEF: والبصر TMRI ‖ 7 يكون ساكنا: يكون علة كونه ساكنا R ‖ او اعمى: واعمى TF ‖ عنه R: منه I⌒T ‖ 11 فى نوع واحد: وفى بعض النسخ «فى موضوع واحد» TaMaFa وكذا Rt ‖ ما باعتبار الامكان: وفى اكثر النسخ «ما باعتبار الاعم» TaMaFa وكذا ERt ‖ 12 والاصطلاحات مختلفة: واعلم ان أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جميع الاعدام على وجه واحد غلط، فان المشائين المثبتين ان الظلمة انتفاء النور فيما يمكن عليه النور يقتصرون على مجرد الدعوى Ir ألا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا بمضىء عند المشائين... وعند غيرهم مظلم، فان الحكماء الاقدمين من اليونان والفرس وساير سلاك الامم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نورانى فهو مظلم، حتى لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما (Ir) Tu ‖ 14 فلك: ولك R فان لك F

(٤٣) وممّا يوقع الغلط اجراء اللفظ العامّ فى المواضع على المعانى المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وان كان مندرجًا تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، الّا انّه كثير الوقوع، فخصّصناه بالذكر. والعامّ قد ذكرنا انّه يُعنى به ما لا يمنع الشركة لذاته؛ وقد يعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كلّ واحد واحد. والعامّ الاوّل لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاصّ واثباته، ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاصّ ونفيه. والخاصّ الذى بازائه يلزم من صدقه صدق العامّ، ولا يلزم من كذبه كذب العامّ. والعامّ الثانى بعكس هذا، فانّه يلزم من صدقه صدق الخاصّ المندرج فيه، كقولك «كلّ $\overline{ج}$ $\overline{ب}$» فيصدق بعض $\overline{ج}$ $\overline{ب}$ أيضًا، وكذا كلّ شخصٍ شخصٍ من $\overline{ج}$. ولا يلزم من كذبه كذب الخاصّ الذى فيه. وأمّا خاصّه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العامّ، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العامّ.

(٤٤) وممّا يوقع الغلط أخذُ الماهيّة المركّبة من اجزاء متشابهة لكلّها حقيقة جزءها. وانّما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكمّيات، فانّ قطعتَىْ الدايرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكلّ الذى هو الدايرة؛ والاثنان يحصل من واحد وواحد، ولا يشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة

2 المنتشئ : الناشئ R ‖ 7 ولا : فلا M ‖ فانه TM : – I⌢H ‖ 9 من ج : + ب M ‖ 14 وحقيقتهما ... الدايرة TMRF : وفى اكثر النسخ ‹ ولا يشاركهما الدايرة فى الحقيقة› TaMaFa وكذا HERtI ‖ والاثنان : والاثنين HE والاثبات F ‖ يحصل : يجعل F ‖ 15 وواحد : واحد HR ‖ ولا : فلا M

الفصل الثانى
فى بعض الضوابط وحلّ الشكوك

3 (٤٥) انّه قد يظنّ انّ المقدّمة الثانية تغنى عن المقدّمة الاولى ولا يعلم انّا وان علمنا انّ كلّ اثنين زوجٌ، لم يندرج تحته ما فى كُمّ زيد بخصوصه بالفعل حتّى نعلم انّه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم انّه اثنان بعلم آخر،

6 اذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل، فانّه لمّا رأى انّ موضوع المقدّمة الاولى يندرج تحت موضوع المقدّمة الثانية بالقوّة، ظنّ انّه يندرج بالفعل، فغلط.

9 (٤٦) وممّا اشتهر من المغالطات قول القايل «انّ مجهولك اذا حصل فِبمَ تعرف انّه مطلوبك؟» فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتّى يعرف انّه هو. وهذا أيضًا لزم من اهمال الوجوه والحيثيّات. فانّ المطلوب ان كان من

12 جميع الوجوه مجهولًا، لم يُطلَب. وكذا ان كان معلومًا من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهولٌ من وجهٍ متخصّصٍ بما علمناه. وهذا انّما هو فى القضايا والتصديقات، فانّا اذا طلبنا التصديق فى قولنا «العالم هل هو ممكن؟»

15 لم نطلب الّا حكمًا متخصّصًا بهذه التصوّرات فحسب. امّا مَن سمع اسم الشىء فحسب وطلب مفهومه، فقيل له انّ هذا وضع بازاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرّد السماع انّ مطلوبه هو. وكذا مَن تصوّر الشىء بلازمٍ واحد ولم

---

4 تحته E : – T⁀I ‖ 7–8 المقدمة الثانية HR : الثانية T⁀I ‖ 8 يندرج : مندرج T ‖ 10 يعرف : يعلم Tt ‖ 11 لزم : يلزم HR ‖ ان : اذا R ‖ 13 مجهول : ومجهول T ‖ مجهول من وجه : – E ‖ متخصص : تتخصص Tt ‖ 15 متخصصا : يتخصص H ‖ 17 ان مطلوبه هو TMRF : انه مطلوبه HEI

يشاهده ، فقد شكّ فى بعض الصفات ، وان شرح له شارحٌ . فاذا تيقّن الانسان
وجود طير يقال له « قُقْنُس » ولم يشاهده ، وطلب خصوصه وهو لا يعلم الّا
جهة عموم فيه ـ كالطيريّة مثلًا ، ـ لم يكن لأحد ان يعرّفه بحيث يعلم انّ الصفات 3
التى ذكرها الشارح هى لمطلوبه وانّ ذلك مطلوبه ، الّا ان يحصل عنده بضرب
من التواتر من اشخاص انّ الطاير المسمّى بقُقْنُس له صفات كذا وكذا.

(٤٧) **قاعدة** < فى المقوّمات للشيء . > لا يجوز ان يكون للشيء مقوّمات 6
مختلفة لحقيقته على سبيل البدل ، اذ يختلف الماهيّة بكلّ واحد منها ؛ ولكن
يجوز ان يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن اراد اثبات
تجويز البدل لمقوّمٍ ، فليبيّن أوّلًا انّه ليس مقوّمًا للماهيّة ويحتاط حتّى لا يكون 9
العلّة ما يعمّ المأخوذات عللًا مختلفة ، فيستقلّ الأمر العامّ بالعلّيّة دونها ، ولا يتمشّى
دعوى التعدّد .

(٤٨) **قاعدة** < فى القاعدة الكلّيّة . > واعلم انّ القاعدة الكلّيّة لوجوب 12
شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء فى جزئىّ واحد . والقاعدة الكلّيّة لامتناع
شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء فى جزئىّ واحد ؛ كمَن حكم « انّ كلّ
جَ بالضرورة بَ » فوجد جيمًا واحدًا ليس ببَ ينتقض به القاعدة الكلّيّة. وكذا 15

1 شك : يشك HI ‖ 2 وطلب TMRF : فطلب HEI ‖ 3 لم يكن : لم يمكن HI ‖ 6 — 8 لا يجوز ... على سبيل البدل : وفى اكثر النسخ هكذا| < قاعدة يجوز ان يكون للشيء مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البدل ، ولا يتصور ان يكون لماهيته (للماهية Ma) مقومات مختلفة على سبيل البدل اذ يختلف الماهية بكل واحد منها > TaMaFa وكذا| HERI ‖ 9 لمقوم : المقوم M ‖ اولا انه ... للماهية : انه ... للماهية اولا EI ‖ 14 شيء على شيء : الشيء على شيء E ‖ ان : بان TF ‖ 15 جيما واحدا| TMRF : ج واحد HEI ‖ الكلية TR : — I — H⁀I

من حكم «انّه ممتنع ان يكون كلّ جَ بَ» فوجد جيمًا هو بَ، فينتقض قاعدته. ومن حكم «انّ كلّ جَ بَ بالامكان»، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم. ومن 3 ادّعى امكان شيء كلّيّ على كلّيّ آخر ـ مثل البائيّة على الجيم ـ كفاه أن يجد جزئيًّا واحدًا منه هو بَ وجزئيًّا آخر ليس بَ. فيعرف أنّه لا يمتنع على الطبيعة الجيميّة الكلّيّة البائيّة، والّا ما اتّصف من اشخاصها واحد بها؛ ولا يجب، 6 والّا ما تعرّى جزئيّ واحد منها. والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهنيّ ـ كما سنذكره ـ يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هى أو قسيمًا لها، اىْ متخصّصًا بفصل أحدهما كاللونيّة، فانّها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادًا أو بياضًا، اىْ 9 لا مانع لها فى الذهن عن تخصّصها بأحدهما، وفى الأعيان لا يتصوّر، اذ لا لونيّة مستقلّة فى الأعيان فيمكن لحوق خصوص بياضيّة وسواديّة بها، كما سنذكره. فيمكن على كلّيّ اللون ما لا يمكن على كلّ لون. والطبيعة النوعيّة ـ كالانسانيّة ـ 12 يمكن على نوعها ساير ما يتخصّص به اشخاصها، ويمكن على كلّ واحد واحد ايضًا مثل السواد والبياض والطول والقصر. وان امتنع، فانّما يكون لأمر من خارج.

15 (٤٩) **قاعدة واعتذار**: انّما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادًا

1 فينتقض EI : ينتقض T⁀F ‖ 2 بالامكان : اى بالامكان الخاص Tu ‖ وجود او عدم : وجودا وعدما T ‖ 3 البائية : الثانية I ‖ 5 الجيمية : — E ‖ البائية : الثانية I ‖ من : عن T ‖ 9 عن تخصصها : عن تخصيصها HMRF ان تخصصها TI ‖ E ‖ 10 فيمكن THaMRF : ليمكن EI ليكون H ‖ بياضية : بياضيته M ببياضية R ‖ 12 واحد واحد RI : واحد T⁀F ‖ 13 والقصر : او القصر T والعرض E ‖ وان : فان T ‖ 14 من HERI — : TMF

على الكتب المصنّفة فى هذا العلم الذى هو المنطق، واكثرنا فى المغالطات ليتدرّب
الباحث بها ، فانّ الباحث يجد الغلط فى حجج طوايف الناس وفرقهم اكثر ممّا
يجد الصحيح . فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه 3
بمعرفة ضوابط ما هو حقّ. ولمّا كان السلب وجوديًّا من وجه مّا من حيث
انّه نفى فى الذهن وحكم عقلىّ ، وليس التصديق هو النسبة الايجابيّة التى يقطعها
السلب فحسب ـ فانّ التصديق بعد السلب باقٍ ـ فالنسبة التصديقيّة الباقية عند 6
السلب غير النسبة الايجابيّة المشهورة. فالسلب هو حكم وجودىّ ، اىْ له وجود
فى الذهن وان كان قاطعًا لايجابٍ آخر . ثمّ وجدنا الامتناع مغنيًا عن ذكر السلب
الضرورىّ ، والوجوب مغنيًا عن ذكر السلب الممتنع ، والامكان ايجابه وسلبه 9
سواء ، وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة : اقتصرنا على ذكر الموجب فى
هذا المختصر ، اذ غرضنا فيه أمر آخر. ولمّا كان فى العلوم الحقيقيّة المطلوب
أمرًا يقينيًّا ، وكان المطلق الذى لم يذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا 12
يقع أبدًا ، فانّا لا نقول « كلّ $\bar{ج}$ $\bar{ب}$ » مطلقًا اذا لم يقع بعضه أبدًا ، مثل قولنا
« كلّ انسان كاتب بالفعل . » فالمطلق العامّ فى المحيطة لا يطّرد الّا فى الضروريّات
الستّة المشهورة فى الكتب ، ولكلّ واحد ضرورة بجهة مّا. فنتعرّض لها ، فلا 15

---

3 التنبيه : التنبه M ‖ مواضع : مواقع I ‖ 4 السلب وجوديا : للسلب وجود ما M
السلب المقابل للايجاب أمرا وجوديا I ‖ 5 انه : هو H ‖ فى الذهن : ذهنى TtF ‖
وحكم : وحكمه M ‖ 6 فحسب : فقط Tt ‖ 9 مغنيا : — R ‖ 9—10 وسلبه سواء : وفى
بعض النسخ « وسلبه فيه سواء » TaMaFa (اى فى الذهن Tu) وكذا R ‖ 12 أمرا
يقينيا : أمر يقينى H ‖ لم يذكر : — T ‖ من : عن E ‖ 15 الستة المشهورة : لانها كلها
بالفعل وهى الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول Tu

فايدة فى المطلق. والممكن العامّ أعمّ منه وأشدّ اطّرادًا واطلاقًا، فانّ المطلق العامّ يتعيّن وقوعه وقتًا مّا وهو مشعر بضرورة مّا فى المحيطة دون الممكن العامّ.
3 فاذا اردنا أمرًا عامًّا أو جهة عامّة، فكفانا الامكان العامّ، فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلّط. ولمّا لم يطلب فى علم مّا حال بعض موضوعه بعضًا غير معيّن الّا فى معرض نقض، حذفنا ذكر البعضيّات المهملة. ولمّا ليس يحتاج الناظر فى كلّ
6 مطلب من المطالب العلميّة الى ردّ السياق الثانى والثالث الى الاوّل بعد ان عرف ضابطه فى موضع واحد، فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب وتعميم البعضيّات فى جميع المواضع بعد ان عرف الضابط.
9 (٥٠) < **قاعدة فى هدم قاعدة المشّائين فى العكس**. > واعلم انّ المشّائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضًا فى العكس يبتنى على الافتراض. فنقول: اذا كان لا شىء من جَ بَ بالضرورة، فلا شىء من بَ جَ كذا، والّا

---

1 واطلاقا: لتناوله ما وقع وما لم يقع ضروريا كان أم لا بخلاف الاطلاق Tu ‖ **2** العام: العامى M ‖ **3** عامة: كلية H ‖ فكفانا: كفانا R ‖ **4** فى علم ما حال: فى علم ما من حال E ‖ **5** حذفنا: وفى اكثر النسخ «خففنا» TaMaFa ‖ البعضيات المهملة: اى غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة، فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها فى العلوم، كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا ينخرق ونحو ذلك. فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات المعينة التى هى كليات ايضا. وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه فى شخصه حكم جزئى لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والارض، فانها كلية لان نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها، واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن نفسها Tu ‖ ولما: وكما M ‖ **6** عرف: عرفت I ‖ **7** فكذلك: فلذلك TtF ‖ **8** عرف: عرفنا I ‖ **10** ثبتوا: اثبتوا T: بينوا R EMFI تبينوا H وفى كثير من النسخ «يثبتون العكس» Ta وفى كثير من النسخ «يبينون العكس» MaFa ‖ فى العكس يبتنى: يبتنى فى العكس R ‖ **11** فلا: ولا H

يصحّ بعض بَ جَ . فنفرضه شيئًا معيّنًا، وليكن هو دَ . فدَ هو بَ وهو جَ ، فشىء
ممّا يوصف بجَ يوصف ببَ ، وقد قيل : لا شىء من جَ بَ بالضرورة . ثمّ الموجبة
الكلّيّة والجزئيّة يثبتون عكسيهما بالافتراض ، وقد يثبتونهما بالخلف ، والخلف 3
يبتنى تارةً أُخرى على الافتراض. فانّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة ،
وفى السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه ، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث ،
اذ يطلبون شيئًا يحمل عليه الجيميّة والبائيّة مثلًا . ثمّ يثبتون الشكل الثالث بردّه 6
الى الاوّل بالعكس ، فيدور البيان . ويلزم منه تبيين الشىء بما مبيّن به . ثمّ الخلف
فى العكس استعماله غير مطبوع ، فانّ الخلف من القياسات المركّبة. ومن لم يعرف
القياسات واستنتاجها ، ان كفته سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسيّة ، فليقنع 9
بذلك فى جميع المطالب العلميّة ؛ فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف . ولستُ
انكرُ انّ الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحّته ، وان لم يعرف كونه مركّبًا من
قياسَيْن ـ اقترانىّ واستثنائىّ ـ ولم يطّلع على تفاصيل احكامه . وانّ الخلف يعرف 12
منه ويتبيّن به صحّة العكوس التى ذكروها ، ولكن عن التطويل فى مثل هذه
الاشياء استغناء .

ثمّ انّ الخلف غير كافٍ فى أن يتبيّن انّ هذا هو العكس لا غير ؛ فانّ مَن 15

---

1 فد : فدال H فداك E ‖ 3 يثبتون : يبينون HF ‖ هكسيهما ERI عكسهما TMF عكساهما H ‖ 3 ـ 4 والخلف يبتنى RI : فيبتنى T⁀F وفى نسخة ‹ والخلف يبتنى › TaMaFi ‖ 5 ذكرناه : ذكرنا HE ‖ 6 يثبتون : يبينون M ‖ 7 مبين T : بين HF بين M تبين ERI ‖ 9 ان كفته TEMF : كفاه H لن يكفيه R ان كيفيه I ‖ قياسية : باسيته M ‖ 11 وان لم يعرف TRMF : وان لم يعلم HEI ‖ 13 منه : ـ R ‖ العكوس التى : العكس الذى R ‖ مثل HERI : ـ TMF ‖ 15 يتبين TF : يبين I⁀H

ادّعى انّه اذا كان لا شىء من جَ بَ بالضرورة ، فانّه ينعكس بالضرورة ليس بعض
بَ جَ ـ والّا كلّ بَ جَ ـ فنفرض الموصوف بالجيميّة من الباء انّه دَ على ما عرفتَ .
3 فيلزم ان يكون شىء من الجيم بَ ، وقد قلنا : بالضرورة لا شىء من جَ بَ ! هذا
محال . فصحّة العكس هكذا بهذا البيان لا يدلّ على انّه هو العكس . واذا كان
الخلف وحده غير كافٍ وامكن ان يتبيّن دونه صحّة العكس كما بيّنّا ، فلا
6 يكون به بأس . وكذا بياننا للشكلَين دون الحاجة الى العكس والخلف .

(٥١) وليس لمدّعٍ ان يقول : انّ الخلف المورد فى العكس ليس بقياس .
فانّ مَن عرف القياس والخلف ، عرف انّه قياس ، الّا انّ العكس خلفه يبتنى على
9 قياس استثنائىّ واقترانىّ شرطىّ أيضًا . فانّ مطلوبنا فيه شرطىّ أيضًا ، وهو قولنا :
كلّما كان لا شىء من جَ بَ ، فلا شىء من بَ جَ . ومن صورته ان نقول : ان صحّ
لا شىء من جَ بَ ، ولم يصحّ لا شىء من بَ جَ ، فيصحّ بعض بَ جَ . فالجملة الأولى
12 هى المقدّم ، والتالى هو قولنا : فيصحّ بعض بَ جَ . فنأخذه ونجعله مقدّمًا فى
مقدّمة أخرى ، فنقول : وكلّما يصحّ بعض بَ جَ ، فيصحّ بعض جَ بَ . ونقرنه
بالمقدّمة الأولى ؛ فينتج انّه ان صحّ لا شىء من جَ بَ ، ولم يصحّ لا شىء من
15 بَ جَ ، فيصحّ بعض جَ بَ . وكان القياس اقترانيًّا من متّصلتَين ؛ فانحذف الحدّ
الاوسط ؛ ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفتَ . والمقدّمة الثانية ـ وان

2 عرفت TRF : عرف HEMI ‖ 4 البيان : الشان F ‖ هو : ــ TMF ‖ 5 يتبين T : يبين I⌒H ‖ 7 لمدع MFI : لمدعى THER ‖ المورد : المورود R ‖ 9 ايضا TMRF (فى الموضع الثانى) : ــ HEI ‖ 10 ومن صورته HER : وصورته TMFI وفى اكثر النسخ « ومن صورته » TaMaFa ‖ 11 فيصح بعض : فبعض T ‖ 16 عرفت T : عرف I⌒H

كانت مركّبة من بعضيّتين حمليّتين ـ كلّية ، لانّ عموم الشرطيّات ليس بالاعداد ،
بل بالاوضاع والاوقات . واذا كان كما ذكرنا ، فيكون الخلف فى العكس
مذكورًا غير تامّ الصورة ، فيبتنى القياسات على حجج لا يتمّ كونها حجّةً الّا بها ، 3
بل الصواب ان يقال : الاشكال لا يحتاج فى اثبات صحّتها الّا الى تنبيه واخطار
بالبال ، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلّفات
واعتذارات واهية . 6

الفصل الثالث
فى بعض الحكومات فى نكت اشراقيّة

والنظر فى بعض القواعد ليُعرَف فيها الحقّ ويجرى أيضًا مجرى الأمثلة لبعض 9
المغالطات . ولنقدّم على ذلك مقدّمة يصطلح فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة
الى المقصود .

مقدّمة 12

(٥٢) هى انّ كلّ شىء له وجود فى خارج الذهن ، فامّا أن يكون حالًّا
فى غيره شايعًا فيه بالكلّية ونسمّيه « الهيئة » ، أو ليس حالًّا فى غيره على سبيل
الشيوع بالكلّيّة ونسمّيه « جوهرًا . » ولا يحتاج فى تعريف الهيئة الى التقييد 15
بقولنا « لا كجزء منه » فانّ الجزء لا يشيع فى الكلّ . وامّا اللونيّة والجوهريّة

---

4 واخطار TMRF : او اخطار HEI ‖ 5 الكثيرة : الكثرة T الكثير F ‖ 9 القواعد : اى للمشائين Tu ‖ فيها : فيه H ‖ 13 هى : وفى نسخة « هو » وله وجه فان كل ضمير يتوسط بين مذكّر ومؤنّث يجوز تذكيره تارة وتأنيثه اخرى كقولهم الكلمة هى لفظ كذا وكذا أو هو لفظ كذا TaMaFa ‖ 14 الهيئة HERI : هيئة TMF وفى اكثر النسخ « الهيئة » TaMaFa

وأمثالهما، فليست بأجزاء على قاعدة الاشراق على ما سنذكره. فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عامّ.

3 (٥٣) واعلم انّ الهيئة لمّا كانت فى المحلّ، ففى نفسها افتقار الى الشيوع فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فانّها عند النقل تستقلّ بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلثة، فهى جسم لا

6 هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ ان يكون مقصودًا بالاشارة، وظاهر انّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق مّا، والهيئة ليس فيها شىء من ذلك، فهما متباينان. والاجسام لمّا تشاركت فى الجسميّة وفارقت فى السواد والبياض، فهما زايدان

9 على الجسميّة والجوهريّة، فهما متباينان.

(٥٤) واعلم انّ الشىء ينقسم الى واجب وممكن. والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجّح بغيره. فيترجّح وجوده بحضور علّته وعدمُه

12 بعدم علّته. فيجب ويمتنع بغيره، وهو فى حالتَىْ وجوده وعدمه ممكنٌ. فلو أخرجه الوجود الى الوجوب ـ كما ظنّ بعضهم ـ لأخرجه العدم الى الامتناع، فلا ممكن أبدًا. وما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجَد، فله مدخل

15 فى وجوده، فيمكن فى نفسه. ونعنى بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شىء آخر بتّةً دون تصوّر تأخّر؛ ويدخل فيها الشرايط وزوال المانع. فانّ المانع ان لم

---

1 وأمثالهما : وأمثاله M ‖ فليست : ليست T ‖ H∼I ‖ 2 عنه ERI : — THMF ‖ 4 ببقائها : — F ‖ 7 — 9 والهيئة ... فهما متباينان THaMRtF : وفى اكثر النسخ يوجد بدل قوله « والهيئة ليس فيها شىء من ذلك فهما متباينان » هذا « والاجسام لما تشاركت ... فهما متباينان » TaMaFa (وكذا HERI) ‖ 14 ممكن : يمكن H ‖ توقف : يتوقف E ‖ فعند : عند E

يزل ، يبقى الوجود ـ بالنسبة الى ما يفرض علّته ـ ممكناً . واذا كانت نسبته اليه
امكانيّة دون ترجّح ، فلا عليّة ولا معلوليّة . وليس هذا مصيرًا الى انّ العدم يفعل
شيئًا ، بل معنى دخول العدم فى العلّيّة انّ العقل اذا لاحظ وجوب المعلول ، لم 3
يصادفه حاصلًا دون عدم المانع . وللعلّة على المعلول تقدّم عقليّ لا زمانيّ ؛ وقد
يكونان فى الزمان معًا ، كالكسر مع الانكسار ، فنقول « كسر فانكسر » دون
العكس . ومن التقدّم ما هو زمانيّ ، ومن التقدّم ما هو مكانيّ أو وضعيّ ـ كما 6
فى الاجرام ـ أو شرفيّ بحسب صفات الأشرف . وجزء العلّة قد يتقدّم زمانًا وقد
يتقدّم تقدّمًا عقليًّا . وهيهنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله .

9 (٥٥) واعلم انّ كلّ سلسلة فيها ترتيب ـ أيّ ترتيب كان ـ وآحادها مجتمعة ،
يجب فيها النهاية . فانّ كلّ واحد من السلسلة بينه وبين أيّ واحد كان ، ان
كان عدد غير متناه ، فيلزم ان يكون منحصرًا بين حاصرَيْ الترتيب ، وهو محال .
وان لم يكن فيها اثنان ، ليس بينهما لا يتناهى ، فما من أحد الّا وبينه وبين أيّ 12
واحد كان ممّا فى السلسلة اعداد متناهية . فالكلّ يجب فيه النهاية . وهذا فى
الاجسام أيضًا متوجّه ، فنفرض فيها سلسلة من حيثيّات مختلفة أو اجسام مختلفة ،
فيطّرد فيها البرهان . وأيضًا لك أن تفرض عدمَ قدر متناه من وسط السلسلة 15
تأخذه كأنّه ما كان وطرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر ؛ تأخذ هكذا

---

1 ممكنا : ممكن R ‖ واذا كانت TMRF : فاذا كان HEI ‖ 5 فانكسر : وانكسر F ‖ 6 التقدم (فى الموضع الاول) THER : المتقدم MFI ‖ التقدم : المتقدم MF ‖ 7 الاشرف TMF : الشرف HERI ‖ 11 عدد : عددا I ‖ حاصرى الترتيب : حاصرين بالترتيب T ‖ 12 اثنان : اثنتان E ‖ فما من أحد EI : فما من واحد T⌒F وفى اكثر النسخ « فما من أحد » TaMaFa ‖ 13 فيه EI : فيها T⌒F ‖ 16 تأخذ TEFI : تأخذه HMR

مرّةً ومع القدر المفروض عدمه مرّةً أخرى كأنّهما سلسلتان، وتطبق احداهما
على الأخرى فى الوهم؛ أو تجعل عدد كلّ واحد مقابلًا لعدد الآخر فى العقل ـ
3 ان كان من الاعداد ـ، فلا بدّ من التفاوت. وليس فى الوسط، لانّا أوصلنا.
فيجب فى الطرف، فيقف الناقص على طرف، والزايد يزيد عليه بالمتناهى؛
وما زاد على المتناهى بمتناهٍ، فهو متناهٍ. وبه يتبيّن تناهى الأبعاد بأسرها والعلل
6 والمعلولات وغيرهما.

I.

حكومة

9 ## < فى الاعتبارات العقليّة >

(٥٦) الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر
والانسان والفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهيّة
12 مطلقًا والشيئيّة والحقيقة والذات على الاطلاق، فندّعى انّ هذه المحمولات عقليّة
صرفة. فانّ الوجود ان كان عبارة عن مجرّد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع
على البياض وعليه وعلى الجوهر. فاذا أُخذ معنى أعمّ من الجوهريّة، فامّا ان
15 يكون حاصلًا فى الجوهر قايمًا به أو مستقلًّا بنفسه. فان كان مستقلًّا بنفسه،
فلا يوصف به الجوهر، اذ نسبته اليه والى غيره سواء. وان كان فى الجوهر،
فلا شكّ أنّه يكون حاصلًا له، والحصول هو الوجود؛ فالوجود اذا كان حاصلًا،

---

1 ـ 2 وتطبق احداهما على الاخرى TMRF : ويطبق أحدهما على الآخر HEI ‖ 2 لعدد : للعدد R ‖ 3 أوصلنا : وصلنا M ‖ 12 والحقيقة : + المطلقة II ‖ والذات : ـ RI ‖ هذه المحمولات : وفى اكثر النسخ « هذه محمولات » TaMaFa وكذا EI ‖ 14 الجوهرية : الجوهر HI ‖ 15 حاصلا : حالّا T ‖ 17 فلا شك انه يكون THaMF : وفى اكثر النسخ « فلا شك وان يكون » TaMaFa وكذا HERI

فهو موجود. فان أُخذ كونه موجودًا انّه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون
الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد، اذ مفهومه فى الاشياء انّه شىء
له الوجود، وفى نفس الوجود انّه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع الّا 3
بمعنى واحد. ثمّ نقول: ان كان السواد معدومًا، فوجوده ليس بحاصل؛ فليس
وجوده بموجود، اذ وجوده أيضًا معدوم. فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنّه ليس
بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثمّ اذا قلنا: وُجد السواد الذى 6
كان قد أخذناه معدومًا وكان وجوده غير حاصل، ثمّ حصل وجوده، فحصول
الوجود غيره؛ فللوجود وجود، ويعود الكلام الى وجود الوجود، فيذهب الى
غير النهاية. والصفات المترتّبة الغير المتناهية اجتماعها محال. 9

(٥٧) وجه آخر: هو انّ مخالفى هؤلاء ـ اتباع المشّائين ـ فهموا الوجود
وشكّوا فى أنّه هل هو فى الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان فى أصل الماهيّة.
فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا أنّه ليس فى الوجود 12
ما عين ماهيّته الوجود، فانّا بعد ان نتصوّر مفهومه، قد نشكّ فى أنّه هل له
الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زايد ويتسلسل.

(٥٨) وجه آخر: هو أنّه اذا كان الوجود للماهيّة، فله نسبة اليها، 15
وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة اليها، ويتسلسل الى غير النهاية.

(٥٩) وجه آخر: هو انّ الوجود اذا كان حاصلًا فى الاعيان وليس

---

2 الموجود : الوجود T ‖ وعلى غيره R : وغيره F⌒T ‖ **7** كان قد MFI : قد THER ‖
8 الوجود : وجوده F ‖ الى : فى R ‖ **11** فى انه : — I ‖ **12** تبين TR : يتبين I⌒H ‖
14 الوجود TMRF : وجود HEI

بجوهر ، فتعيّن ان يكون هيئةً فى الشىء ، فلا يحصل مستقلًّا . ثمّ يحصل
محلّه ، فيوجد قبل محلّه ، ولا ان يحصل محلّه معه ، اذ يوجد مع الوجود
3 لا بالوجود ، وهو محال ؛ ولا ان يحصل بعد محلّه ، وهو ظاهر . وأيضًا اذا
كان الوجود فى الاعيان زايدًا على الجوهر ، فهو قايم بالجوهر ؛ فيكون كيفيّة
عند المشّائين ، لانّه هيئة قارّة لا يحتاج فى تصوّرها الى اعتبار تجزٍّ واضافة
6 الى أمرٍ خارجٍ ، كما ذكروا فى حدّ الكيفيّة . وقد حكموا مطلقًا انّ المحلّ يتقدّم
على العرض من الكيفيّات وغيرها ، فيتقدّم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع .
ثمّ لا يكون الوجود أعمّ الاشياء مطلقًا ، بل الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من
9 وجه . وأيضًا اذا كان عرضًا ، فهو قايم بالمحلّ ؛ ومعنى انّه قايم بالمحلّ ، انّه
موجود بالمحلّ مفتقر فى تحققّه اليه . ولا شكّ انّ المحلّ موجود بالوجود ،
فدار القيام ، وهو محال . ومَن احتجّ ـ فى كون الوجود زايدًا فى الاعيان ـ بأنّ
12 الماهيّة ان لم ينضمّ اليها من العلّة أمر ، فهى على العدم ، أخطأ . فانّه يفرض
ماهيّة ، ثمّ يضمّ اليها وجودًا ؛ والخصم يقول : نفس هذه الماهيّة العينيّة من
الفاعل ، على انّ الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد فى انّه هل أفاده الفاعل
15 شيئًا آخر أو هو كما كان ؟

(٦٠) واعلم انّ اتباع المشّائين قالوا : انّا نعقل الانسان دون الوجود ولا

---

1 فتمين THEI : فيتمين MRF ‖ 2 فيوجد : فيؤخذ TH ‖ 4 الوجود ER : — T⁀I ‖ 10 مفتقر : وفى اكثر النسخ «فيفتقر» TaMaFa ‖ 13 هذه HR : — T⁀I ‖ 14 فى TMF : — HERI ‖ 15 او : ام I

نعقله دون نسبة الحيوانيّة . والعجب انّ نسبة الحيوانيّة الى الانسانيّة ليس معناها
الّا كونها موجودةً فيه امّا فى الذهن أو فى العين. فوضعوا فى نسبة الحيوانيّة
الى الانسانيّه وجودَين : أحدهما للحيوانيّة التى فيه ، والثانى لما يلزم من 3
وجود الانسانيّة حتّى يوجد فيها شىء . ثمّ انّ بعض اتباع المشّائين بنوا كلّ أمرهم
فى الالٰهيّات على الوجود . والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء ، كما يقال :
الشىء موجود فى البيت ، وفى السوق ، وفى الذهن ، وفى العين ، وفى الزمان ، 6
وفى المكان ؛ فلفظة الوجود مع لفظة «فى» فى الكل بمعنى واحد ؛ ويطلق
بازاء الروابط كما يقال : زيد يوجد كاتباً. وقد يقال على الحقيقة والذات ،
كما يقال : ذات الشىء وحقيقته ، ووجود الشىء وعينه ونفسه . فتؤخذ اعتبارات 9
عقليّة وتضاف الى الماهيّات الخارجيّة. هذا ما فهم منه الناس . فان كان عند
المشّائين له معنى آخر ، فهُم ملتزمون ببيانه فى دعاويهم لا على ما يأخذون
من أنّه أظهر الاشياء ، فلا يجوز تعريفه بشىء آخر . 12

(٦١) واعلم انّ الوحدة أيضًا ليست بمعنى زايد فى الاعيان على الشىء ،
والّا كانت الوحدة شيئًا واحدًا من الاشياء ، فلها وحدة . وأيضًا يقال «واحد
وآحاد كثيرة» كما يقال «شىء واشياء كثيرة.» ثمّ الماهيّة والوحدة التى 15
لها اذا أُخذتا شيئين ، فهما اثنان : أحدهما الوحدة ، والآخر الماهيّة التى هى لها ؛
فيكون لكلّ واحد منهما وحدة . فيلزم منه محالات : منها انّا اذا قلنا « هما

---

1 معناها : معناه T ‖ 3 للحيوانية THI : الحيوانية EMRF ‖ لما T : ما I⁀H ‖
10 الخارجية : وفى اكثر النسخ « الخارجة » TaMaFa وكذا EI ‖ فان : وفى نسخة
« فاذا » TaMaFa ‖ 13 ليست : + هى I ‖ 14 كانت : لكانت I ‖ 16 هى : — M

اثنان، يكون للماهيّة دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلًا الى غير
النهاية. ومنها ان يكون للوحدة وحدة، ويعود الكلام، فيجتمع صفات مترتّبة
3 غير متناهية. واذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضًا أمر عقليّ، فانّ العدد
اذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقليّة، فيجب ان يكون العدد كذا.

(٦٢) وجه آخر: هو انّ الأربعة اذا كانت عرضًا قايمًا بالانسان مثلًا، فامّا
6 ان يكون في كلّ واحد من الاشخاص الأربعيّة تامّة، وليس كذا؛ أو في
كلّ واحد شيء من الأربعيّة، وليس الّا الوحدة. فمجموع الأربعيّة ليس له
محلّ غير العقل، اذ ليس في كلّ واحد الأربعيّة ولا شيء منها، فليست على هذا
9 التقدير أيضًا في غير العقل. فظاهر انّ الذهن اذا جمع واحدًا في الشرق الى آخر
في الغرب، فيلاحظ الاثنينيّة. واذا رأى الانسان جماعة كثيرة، أخذ منهم
ثلثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع. ويأخذ أيضًا
12 في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

(٦٣) واعلم انّ الامكان للشيء متقدّم على وجوده في العقل، فانّ الممكنات
تكون ممكنة، ثمّ توجد. ولا يصحّ ان يقال انّها توجد، ثمّ تصير ممكنة.
15 والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثمّ هو عرضيّ للماهيّة ويوصَف
به الماهيّة، فليس الامكان شيئًا قايمًا بنفسه. وليس بواجب الوجود، اذ لو

---

1 للماهية : الماهية E ‖ 3 كان : كانت R ‖ 6 الاربعية MRFI : الاربعة TE اربعية H ‖
8 ولا : وليس M ‖ 9 فظاهر : وظاهر TH ‖ 10 فيلاحظ : فلاحظ M ‖ منهم : منه E ‖
11 بالاجتماع : الاجتماع E ‖ 12 ومئات TMR : مئات HEFI ‖ وعشرات TMR : عشرات
HEFI ‖ ونحوهما : وفى بعض النسخ « ونحوها » TaMaFa وكذا E ‖ 15 بمفهوم TI :
لمفهوم H⁀F ‖ 16 الامكان E : – T⁀I (اى الامكان Tu)

وجب وجوده بذاته، لقام بنفسه؛ فما افتقر الى اضافة الى موضوع. فيكون ممكنًا اذن، فامكانه يعقل قبل وجوده. فانّه ما لم يمكن أوّلا، لا يوجد. فليس امكانه هو، ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه الى غير النهاية، 3
فيفضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتّبة. وكذا الوجوب، فانّ الوجوب صفة للوجود. فاذا زاد عليه ولم يقم بنفسه، فهو ممكن؛ فله وجوب وامكان، فذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتّبة الى غير النهاية. ووجوب الشىء 6
يكون قبله، فلا يكون هو، اذ «يجب ثمّ يوجَد» ولا «يوجَد ثمّ يجب.» ثمّ للوجود وجوب، وللوجوب وجود. وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهى ممتنعة لما سبق. 9

(٦٤) واعلم انّ لونيّة السواد ليست لونيّةً وشيئًا آخر فى الاعيان، فانّ جعله لونًا هو بعينه جعله سوادًا. فلو كان للّونيّة وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لحوق أىّ خصوصيّة اتّفقت بها، اذ ليس واحد من الخصوصيّات 12
بعينه شرطًا للّونيّة. والّا لما أمكنتْ مع ما يضادّها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيّات بها. وأيضًا اللونيّة ان كان لها وجود مستقلّ، فهى هيئة: امّا ان تكون هيئة فى السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ أو فى محلّه، 15

3 فليس : وليس E ‖ 4 لاجتماع : الاجتماع I ‖ 6 فذهب TF : وذهب I⌒H ‖ اعداد : عدد H ‖ الشىء : شىء H ‖ 7 ولا : لا MF ‖ 8 من تكرار : وفى اكثر النسخ «من تكرّر» TaMaFa وكذا EI ‖ 9 لما سبق : وفى بعض النسخ «كما سبق» MaFa (— Ta) ‖ 10 ليست ... آخر : وفى بعض النسخ «ليست بشىء آخر» TaMaFa ‖ 11 فلو : ولو HEI ‖ 13 لما TER : ما HMFI ‖ 15 ان تكون : وفى بعض النسخ «ان توجد» TaMaFa ‖ فيوجد السواد : — M

فالسواد عرضانِ ـ لون وفصله ـ لا واحد .

(٦٥) والاضافات أيضًا اعتبارات عقليّة ، فانّ الأُخوّة مثلًا ان كانت هيئة
3 فى شخص ، فلها اضافة الى شخص آخر واضافة الى محلّها . فاحدى الاضافتين
غير الأُخرى ، فهما غير ذاتها بالضرورة ، اذ ذاتها اذا فُرِضتْ موجودةً ذات
واحدة ، واضافتاها الى شخصَين متغايرتان ، فكيف تكونان هى ؟ فتعيّن ان يكون
6 كلّ واحدة من الاضافتَين موجودًا آخر . ثمّ الاضافة التى لها الى المحلّ يعود
هذا الكلام اليها ، ويتسلسل على الوجه الممتنع . فاذن هذه كلّها ملاحظات
عقليّة .

9 (٦٦) والعدميّات ـ كالسكون ـ أيضًا أمر عقلىّ ، فانّ السكون اذا كان عبارةً
عن انتفاء الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة ، والانتفاء ليس بأمر محقّق فى
الاعيان ولكنّه فى الذهن معقول ، والامكان أيضًا أمر عقلىّ ، فيلزم ان يكون
12 الاعدام المقابلة كلّها أُمورًا عقليّةً .

(٦٧) واعلم انّ الجوهريّة أيضًا ليست فى الاعيان أمرًا زايدًا على الجسميّة ،
بل جعل الشىء جسمًا بعينه هو جعله جوهرًا ، اذ الجوهريّة عندنا ليست
15 الّا كمال ماهيّة الشىء على وجهٍ يستغنى فى قوامه عن المحلّ . والمشاؤون
عرّفوه بأنّه الموجود لا فى موضوع . فنفى الموضوع سلبىّ والموجوديّة عرضيّة.

---

2 ايضا : — M ‖ مثلا ان كانت : ان كانت مثلا TM ‖ 3 فاحدى : واحدى ER ‖
4–5 موجودة ذات واحدة HERI : ذاتا واحدة TF ذات واحدة M ‖ 6 واحدة : واحد
R ، — I ‖ 9 اذا : ان Tt ‖ 10 انتفاء : عدم F ‖ فيه الحركة H : فيه T⁀I وفى بعض النسخ
« فيه الحركة » TaMaFa ‖ محقق : يتحقق E ‖ 11 أمر H : — T⁀I ‖ 14 اذ : و ERI ‖
15 الا : + عند E

فاذا قال الذابّ عنهم : انّ الجوهريّة أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه واثباته على المنازع. ثمّ اذا كانت أمرًا آخر موجودًا فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع، فتكون موصوفةً بالجوهريّة ويعود الكلام الى جوهريّة الجوهريّة، فيتسلسل الى غير النهاية. 3

(٦٨) فاذنْ الصفات كلّها تنقسم الى قسمَين : صفة عينيّة ولها صورة فى العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها فى العين ليس الّا نفس وجودها فى الذهن، وليس لها فى غير الذهن وجود. فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان، مثل الامكان والجوهريّة واللونيّة والوجود وغيرها ممّا ذكرنا. واذا كان للشىء وجود فى خارج الذهن، فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه. وأمّا الذى فى الذهن فحسب، فليس له فى خارج الذهن وجود حتّى يطابقه الذهنىّ. والمحمولات ـ من حيث انّها محمولات ـ ذهنيّة، والسواد عينىّ. والأسوديّة لمّا كانت عبارةً عن شىء مّا قام به السواد، لم يدخل فيه الجسميّة والجوهريّة؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم، لقيل عليه انّه أسود، فاذا كان شىء مّا له مدخل فى الأسوديّة، فلا يكون الّا أمرًا عقليًّا فحسب، وان كان السواد له وجود فى الاعيان. وأمّا الصفات العقليّة اذا اشتقّ منها وصارت محمولات ـ كقولنا «كلّ جيم هو ممكن» ـ 6 9 12 15

1 فيصعب T : يصعب H⌒I ‖ 3 الجوهرية TMFIr : الجوهر HERI ‖ 10 ما : + فرضته E ‖ 11 الذهنى : الذهن T ‖ 13 فيه TMRF (اى فى ذلك الشىء Tu) : فيها HEI ‖ السواد يقوم : للسواد تقوم M وفى اكثر النسخ ‹ (السواد) تقومه › TaMaFa وكذا E ‖ 14 فاذا : فان Tt ‖ شىء ما : وهو أمر اعتبارى عقلى Tu ‖ 14–15 فلايكون : اى الاسودية Tu ‖ 16 اشتق : سبق I ‖ وصارت : فصارت R ‖ محمولات : محمولة T ‖ كقولنا كل جيم MF (كل جسم T) : وفى بعض (اكثر Ma) النسخ ‹ كقولنا جيم › وكذا H⌒I

فالممكنيّة والامكان كلاهما عقليّان فحسب بخلاف الأسوديّة. فانّها وان كانت
محمولاً عقليًّا، فالسواد عينيّ، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر. واذا قلنا « ج
3 هو ممتنع فى الاعيان » ليس معناه انّ الامتناع حاصل فى الاعيان، بل هو أمر
عقليّ نضمّه الى ما فى الذهن تارةً والى ما فى العين اُخرى، وكذا نحوه. وفى مثل
هذه الاشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنيّة واقعةً مستقلةً فى الأعيان.
6 واذا علمتَ انّ مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل ـ كالامكان واللونيّة والجوهريّة ـ
محمولات عقليّة، فلا تكون أجزاء للماهيّات العينيّة. وليس اذا كان الشيء
محمولاً ذهنيًّا ـ كالجنسيّة المحمولة على الشيء مثلًا ـ كان لنا ان نلحقه فى
9 العقل بأيّة ماهيّة اتّفقت ونصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود
وساير الاعتبارات.

(٦٩) **فصل** < فى بيان انّ العرضيّه خارجة عن حقيقة الاعراض. >

12 قال اتباع المشّائين: العرضيّة خارجة عن حقيقة الاعراض، وهو صحيح،
فانّ العرضيّة أيضًا من الصفات العقليّة. وعلّل بعضهم بأنّ الانسان قد يعقل
شيئًا ويشكّ فى عرضيّته. ولم يحكموا فى الجوهريّة هكذا. ولم يتفكّروا
15 بأنّ الانسان اذا شكّ فى عرضيّة شيء، يكون قد شكّ فى جوهريّته.

---

2 محمولا عقليا: محمولة عقلية R ‖ فالسواد: والسواد T وهوالمشتق منه Tu ‖ 3 هو: ـ R ‖ ليس معناه ان (+ له R) ... فى الاعيان TMRF: وفى اكثر النسخ < ليس (+ ان FaI) له امتناعا حاصلا فى‌الاعيان » TaFa (ـ Ma) وكذا I ليس ان له امتناع حاصل (ا) ... H ليس انه له امتناعا حاصلا (ا) ... E ‖ 4 وفى: ففى HEI ‖ 5 هذه الاشياء: وهى الاعتبارات العقلية Tu ‖ 7 للماهيات HRFI: الماهيات TEM ‖ الشيء: + مثلا I ‖ 9 بأية TMF: بأى HRI أى E ‖ بخصوصه THEI: لخصوصه MF لخصوصية R ‖ 12 العرضية: والعرضية I ‖ 13 بأن: أن E ‖ 14 فى الجوهرية TM: فى الجوهر HRFI ان الجوهر E ‖ 15 بأن TMRF: ان HEI ‖ عرضية: عرضيته E

وكون السواد كيفيّةً أيضًا عرضىّ له، وهو اعتبار عقلىّ. وما يقال انّه « نعقل اللون ثمّ نعقل السواد» تحكّم، بل لقايل أن يقول « نعقل أوّلًا انّ هذا سواد، ثمّ نحكم عليه أنّه لون وأنّه كيفيّة.» ونحن لا نحتاج الى هذا : انّما هو قول جدلىّ، وعمدة الكلام ما سبق.

II.

حكومة أُخرى

< فى بيان انّ المشّائين أوجبوا أن لا يُعرَف شىء من الاشياء>

(٧٠) وهى انّ المشّائين أوجبوا ان لا يُعرَف شىء من الاشياء اذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهريّة عرّفوها بأمر سلبىّ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والعرض ـ كالسواد مثلًا ـ عرّفوه بأنّه لون يجمع البصر. فجمع البصر عرضىّ. واللونيّة عرفت حالها. فالاجسام والاعراض غير متصوّرة أصلًا. وكان الوجود أظهر الاشياء لهم، وقد عرفت حاله. ثمّ ان فرض التصوّر باللوازم، فللّوازم أيضًا خصوصيّات يعود مثل هذا الكلام اليها. وهو غير جايز، اذ يلزم منه انْ لا يُعرَف فى الوجود شىء مّا. والحقّ انّ السواد شىء واحد بسيط، وقد عُقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى

1 ايضا : ـ M ‖ 2 تحكم : ثم نحكم E ‖ 4 الكلام : +فيه T ‖ 9 وهى : هى M وفى نسخة « وهى » Ma (TaFa ـ) ‖ 10 مجهولة : اى عندهم Tu ‖ 12 حالها : من انها أمر اعتبارى ذهنى لا وجود لها فى الاعيان Tu ‖ 13 لهم : عندهم R ‖ 14 فللوازم : وللوازم لها R ‖ 15 اذ : و M

الحسّ. فمثل هذه الاشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرَف الحقايق المركّبة من الحقايق البسيطة، كمَن تصوّر الحقايق البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع مّا. 3

(٧١) واعلم انّ المقولات التى حرّروها، كلّها اعتبارات عقليّة من حيث مقوليّتها ومحموليّتها. وبعضها المشتقّ منه، اىْ البسيط الذى منه أُخذَ المحمول بخصوصه أيضًا صفة عقليّة ـ كالمضاف والاعداد بخصوصها ـ كما سبق، وكلّ ما 6 يدخل فيه الاضافة أيضًا. ومنها ما يكون فى نفسه صفة عينيّة؛ امّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلىّ ـ كالرايحة مثلًا والسواد ـ فانّ كونهما كيفيّةً أمرٌ عقلىٌّ معناه انّه هيئة ثابتة كذا وكذا، وان كانا فى أنفسهما صفتيْن محقّقتين 9 فى الاعيان. ولو كان كون الشىء عرضًا أو كيفيّةً ونحوهما موجودًا آخر، لعاد الكلام متسلسلًا على ما سبق.

III. 12

حكومة أُخرى

< فى ابطال الهيولى والصورة >

15 (٧٢) قال المشّاؤون: الجسم يقبل الاتّصال والانفصال، والاتّصال لا يقبل الانفصال، فينبغى أن يوجَد فى الجسم قابلٌ لهما، وهو الهيولى. وقالوا: المقدار غير داخل فى حقيقة الأجسام لاشتراكها فى الجسميّة وافتراقها فى المقادير،

3 فى موضع ما: وفى نسخة «فى موضوع ما» TaMaFa وكذا HaR ‖ 4 حرروها: وفى بعض النسخ «جردوها» (وكذا Ha) وفى بعضها «جزؤوها» (وكذا R و Ha ايضا) اى قسموها الى العشرة TaMaFa ‖ 5 وبعضها: وبعض R ‖ البسيط: البسيطة E ‖ منه: — R ‖ 6 بخصوصه: لخصوصه ERF ‖ بخصوصها THMI: لخصوصها EF لخصوصيتها R ‖ 8 المقولات: المعقولات E ‖ 9 انفسهما THMF: نفسيهما ERI ‖ صفتين محققتين: صفتان محققتان HE ‖ 10 عرضا: عرضيا R ‖ ونحوهما: او نحوهما R

ولأنّ جسمًا واحدًا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم انّ الاتّصال
يقال فيما بين جسمَين، فيحكم بأنّ أحدهما اتّصل بالآخر، وهو الذى يقابله
الانفصال. وفى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله 3
الانفصال أصلًا؛ فما قولك فيمَن يدّعى انّ الجسم مجرّد المقدار الذى يقبل
الامتدادات الثلثة لا غير؟

(٧٣) وقول القايل انّهـا أعراض ـ لتبدّل الطول والعرض والعمق على شمعة 6
مثلًا ـ ليس الّا دعوى؛ ان جُعل هذا المقدار ـ ذاهبًا فى بعض الجهات ـ عرضًا،
فلا يلزم منه انّ المقدار نفسه عرضىّ للجسم أو عرض. فانّ ما يزداد فى
الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، وكذا ما ينبسط فى العرض ينتقص من 9
طوله؛ فيتّصل فى المدّ بعض أجزاء كانت متفرّقة، ويفترق بعض ما كانت متّصلة.
فذهابه فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب فى الجهات
عرض متبدّل؛ والجسم ليس الّا نفس المقدار، والامتدادات الثلثة هى ما يؤخذ 12
بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات.

وقولهم «الاتّصال لا يقبل الانفصال» صحيح، اذا عنى به الاتّصال بين
الجسمَين؛ وان عنى بالاتّصال المقدار، فنمنع انّ المقدار لا يقبل الانفصال. 15
واستعمال الاتّصال بأزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك فى اللفظ، فيوهم

3 يقابله : يقابل M ‖ 5 الثلثة : الثلث M ‖ 7 عرضا : وفى اكثر النسخ «عرض» بالرفع وفيه نظر TaMaFa عرض E ‖ 8 عرضى للجسم : عرض للجسم T عرضى الجسم Tt ‖ 8–9 فى الطول : بالطول EI ‖ 9 ينتقص : ينقص TERF : ينقص HMI ‖ ينتقص : ينقص H ‖ من : فى R ‖ 10 فى المد : بالمد R ‖ متفرقة : مفترقة TERF : HMI ‖ 12 عرض : عرضى T ‖ 14 وقولهم T : وقوله H⌒I ‖ 15 فنمنع : فيمتنع HF

انّ المراد منه الاتّصال الذى يبطله الانفصال.

(٧٤) وقول القايل «انّ الاجسام تشاركت فى الجسميّة واختلفت فى
3 المقدار فيكون خارجًا عنها» كلام فاسد، فانّ الجسم المطلق بأزاء المقدار
المطلق، والجسم الخاصّ بأزاء المقدار الخاصّ. وما هو الّا كمن يقول: المقادير
الخاصّة فى الصغر والكبر مختلفة وتشاركت فى انّها مقدار، فافتراقها بالصغر
6 والكبر ليس الّا لشىء غير المقدار، حتّى يزيد المقدار الكبير على الصغير
بشىء غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار. وهو فاسد، فانّ المقدار اذا زاد
على المقدار، لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار، اذ لا تفاوت فى المقادير
9 الّا بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقداريّة ولأنّ أحدهما أتمّ والآخر أنقص. وهذا
كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف، والحرّ الأشدّ والأضعف. ولا أعنى بالنور الأشدّ
والحرّ الأشدّ الّا شدّته فى القدرة والممانعة وغير ذلك. وليس شدّة النور وضعفه
12 لمخالطة أجزاء الظلمة ــ اذ الظلمة عدميّة، ــ ولا أجزاء مظلمة ــ فانّ كلامنا فيما
يحسّ من النور وما ينعكس على أملس كالمرأة من نيّر، ــ بل تماميّة وكمال له
فى الماهيّة. ففى الطول أيضًا هكذا، فانّ هذا الطول اذا كان أعظم من ذلك
15 الطول، فانّه أتمّ فى طوليّته ومقداريّته، والزيادة أيضًا طول. فان لم نسمّ هذا
«شدّة فى الطول» ــ بسبب ان هيهنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة

2 ان: — I ‖ تشاركت THMR: شاركت EFI ‖ 5 فى الصغر والكبر I⁀THa: فى الصغير والكبير HE ‖ مختلفة: مختلف T ‖ وتشاركت: وشاركت EI ‖ 5–6 بالصغر والكبر I⁀THa: بالصغير والكبير HE ‖ 6 لشىء: بشىء TF ‖ الكبير على الصغير HRFI: الصغير على الكبير THaMRt (حتى ... غير المقدار: — E) ‖ 10 اعنى TMRF: نعنى HEI ‖ 11 فى القدرة والممانعة THa: فى الممانعة والقدرة HEI والقدرة على الممانعة R، و (فى M) القدرة فى الممانعة MF ‖ 15 طوليته ومقداريته: طولية مقداريته E

والزايد بخلاف الأتمّ بياضًا، فانّه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفَين ـ كالأشدّ بياضًا، فيجعل الجامع «الأتمّيّة» دون الأشدّيّة، ولا مشاحّة فى الأسامى.

فحاصل الكلام هو انّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وانّ الاجسام الخاصّة هى المقادير الخاصّة. وكما تشاركت الاجسام فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت فى الجسميّة وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

(٧٥) وامّا التخلخل والتكاثف فلا نسلّمهما بالمعنى الحقيقىّ اذ ليس الّا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلّل الجسم اللطيف بينها. وامّا ما قيل فى القمقمة الصيّاحة «انّ النار لا تداخلها» فذلك صحيح؛ وامّا الشقّ فليس كما ذكره المشّاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء. فاذا اشتدّت، مالت جوانبها الى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد، والخلاء ـ كما بيّن فى الكتب ـ ممتنع؛ فبميلها الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء ينشقّ القمقمة لا بحصول مقدار اكبر.

وامّا ما يقال «انّه يمصّ القارورة، فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها، فيتكاثف الهواء» غير مسلّم. فانّ بعد المصّ لا يمكن

---

1 كالاشد : كالاشدية T ‖ 2 فيجعل : فيحصل F ‖ فى الاسامى TMF : فى الاسم HERI ‖ 4 تشاركت : شاركت E ‖ فى المقدار المطلق : فى المقادير المطلقة R ‖ 5 تشاركت : شاركت E ‖ 6 المقادير المتفاوتة : المقادير I⁀T وفى نسخة «المتفاوتة» TaMaFa وكذا Ha ‖ 7 فلا نسلمهما (يشملهما T) بالمعنى الحقيقى اذ (MuFu) T : – H⁀I ‖ 8 بتبديد : تبديل R ‖ 9 تداخلها : تدخلها F ‖ كما THa⁀F : لما HEI ‖ 10 للاجزاء : الاجزاء M ‖ 11 بين : تبين T ‖ 12 فبميلها : فميلها T ‖ 14 فيدخلها : فيداخلها R ‖ 15 فيتكاثف : فتكاثف H ‖ فانّ : يحتمل «فانّه»

الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرجه دخول الماء
ويبقى له منفذٌ مّا؛ ولا يمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر
3 ما يأخذ، حتّى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الاشياء يعسر علينا ضبطه
بالمشاهدة؛ ونحدس انّه لوكان التخلخل متصوّرًا ـ كما يقولون ـ بزيادة المقدار،
لزم منه تداخل الاجسام. فانّ المقادير اذا ازدادت والعالم قبله كلّه ملأٌ،
6 ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسامٍ أُخرى متباينة عنها من غير سبب
يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائيّة
أظهر. ثمّ القمقمة الصيّاحة التى عليها اعتمادهم، اذا فرضت ممتلئةً، أيزيد المقدار
9 فيها ثمّ تنشقّ؟ أو تنشقّ ثم يزيد المقدار؟ فان كان ينشقّ القمقمة ثمّ يزيد
المقدار، فالشقّ ليس للتخلخل كما علّلوه به؛ وكذا ان كانا معًا، فانّ الشقّ
يكون سببه شيئًا آخر متقدّمًا عليه. وان زاد المقدار أوّلًا، فيلزم منه التداخل.
12 وان قيل انّه يتقدّم على الشقّ زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول فى ميل الأجزاء
الى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فاذن ليس التخلخل الّا بتفريق أجزاء الحرارة
وتخلّل جسم لطيف كالهواء، حتّى اذا مالت الأجزاء الى الافتراق ومنعها مانعٌ،
15 دفعتْه ان كان لها قوّة. ويحسّ هذا التبديد فى المتخلخلات كالماء وغيره من

---

2 منفذ ما TMFI : منفذا HER ‖ يمكننا : يمكن R ‖ 3 يعسر : يصعب HEI ‖
5 ازدادت TMRF : زادت HEI ‖ قبله THaMF (اى قبل ازدياد المقادير Tu) : وفى
نسخة « قبلها » اى قبل المقادير الزايدة TaMaFa وكذا HERI ‖ كله : كلها E ‖
7 فيلزم : فلزم I ‖ 8 أيزيد : يزيد ER ‖ 9 تنشق (فى الموضعين) : تشق EI ‖ ينشق :
يشق EI ‖ 12 وان : فان E ‖ يتقدم : متقدم TR ‖ زيادة : بزيادة R ‖ 13 أجزاء الحرارة
HEMRtF : الاجزاء للحرارة TR أجزاء للحرارة I ‖ 15 كان : كانت TF

المايعات، اذا تسخّنت. ولو ضممنا أجزاءها، لأنضمّتْ ورجعتْ الى المقدار
الأوّل. فتقرّر من هذا انّ الجسم هو المقدار، ومقادير العالَم لا تزداد ولا
تنقص أصلًا، وأن ليس للخردلة مادّة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّه، 3
كما التزم به المشّاؤون. وهذا رأى الأقدمين والأوّلين من الحكماء.

(٧٦) وما يقال «انّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زايدًا
عليه» ليس بكلام مستقيم. فانّا اذا قلنا انّ الجسم متقدّر، لا يلزم ان يكون 6
المقدار زايدا عليه. والحقايق لا تبتنى على الاطلاقات لما يجرى فيها من
التجوّزات. فربّما يأخذ الانسان فى ذهنه شيئيّة مع مقدار، فيقول: الجسم
شىء له مقدار. فاذا رجع الى الحقيقة، لم يجد الشىء الّا نفس المقدار. 9
واذا أطلق فى العرف مثل قولهم «بعد بعيد» لا يدلّ على انّ البعديّة فى البعد
شىء زايد عليه، بل هو تجوّز كما يقال «جسم جسيم». ويجوز ان يقال «انّ
الجسم ممتدّ» بمعنى انّ له امتدادًا خاصًّا فى جهة متعيّنة، فيرجع حاصله الى 12
انّ المقدار ذاهب فى جهات مختلفة أو جهة متعيّنة ونحو ذلك.

فهذه المغالطات لزمتْهم من أخذ الاتّصال بمعنى الامتداد ومن بعض
التجوّزات ومن ظنّهم انّ الامتياز بالكمال والنقص ـ كما بين الخطّ الطويل 15

1 ضممنا : ضمت Tt ‖ **2** تزداد : تزيد F ‖ **3** مقادير : مقدار I بمقدار E ‖ **4** الاقدمين والاولين TMF : الاولين والاقدمين R الاولين الاقدمين HEI ‖ الحكماء : + العارفين المحصلين R لا الآخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين Tu ‖ **5** أو : و MF ‖ **7** تبتنى THM : تبنى ERFI ‖ الاطلاقات : الاطلاق E ‖ **7–8** من التجوزات : تجوزات H ‖ **9** مقدار : المقدار T ‖ **10** بعد : بعدية F ‖ البعدية : وفى نسخة «البعيدية» (البعدية : Ta) TaMaFa ‖ **12** ان له امتدادا خاصا : انه له امتداد خاص E ‖ **13** المقدار : + له E ‖ متعينة : معينة T

والقصير ـ بشيء زايد على المقدار، وذلك غير مستقيم.

IV.

3 ## حكومة

< في انّ هيولى العالم العنصريّ هو المقدار القايم بنفسه >

6 (٧٧) فاذا تبيّن لك من الفصل السابق انّ الجسم ليس الّا نفس المقدار القايم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور، وهو الذي سمّوه الهيولى. وليس في نفسه شيئًا متخصّصًا عندهم، بل تخصّصه
9 بالصور. فحاصله يرجع الى انّه موجودٌ مّا وجوهريّته سلب الموضوع عنه. وقولنا «موجود مّا» أمر ذهنيّ كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء. وعلى القاعدة التي قرّرناها، هذا المقدار ـ الذي هو الجسم ـ جوهريّته اعتبار
12 عقليّ. فاذا اُضيف بالنسبة الى الهيئات المتبدّلة عليه والانواع الحاصلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب.

V.

15 ## حكومة اُخرى

< في مباحث تتعلّق بالهيولى والصورة >

(٧٨) وهؤلاء بيّنوا انّ الذي وضعوه موجودًا وسمّوه «هيولى» لا يتصوّر
18 وجوده دون الصور، ولا الصور دونه. ثمّ ربّما حكموا بأنّ للصورة مدخلًا

---

6 نفس THaERF : — HMI ‖ 8 سموه : اى المشاؤون Tu ‖ 10 هيولى : الهيولى R ‖ 11 قررناها : اى من رأى الاقدمين Tu ‖ 12 منها HERI : منه TMF (اى من الجسم Tu) او ‹ منها › اى من الهيئات على ما فى اكثر النسخ TaMaFa ‖ 17 وهؤلاء : اى المشاؤون Tu ‖ 18 وجوده : وجودها H ‖ دون الصور : دون الصورة TI ‖ ولا الصور : ولا للصورة T ولا الصورة I ‖ حكموا TMRF : يحكمون HEI ‖ للصورة مدخلا : الصورة مدخل H

فى وجود الهيولى؛ وكثيرًا مّا يعوّلون فى كون الصورة علّةً مّا للهيولى بناءً
على عدم تصوّر خلوّها عنها. وذلك ليس بمتين، فانّه يجوز ان يكون للشىء
لازم لا يكون دونه، ولا يلزم ان يكون ذلك علّةً. 3

ثمّ منهم مَن بيّن انّ الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة، لأنّها حينئذ
امّا أن تكون منقسمةً ـ فيلزم جسميّتها فلا تكون مجرّدة ـ أو غير منقسمة ـ
فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام. ـ وهذا غير مستقيم. فانّها اذا 6
كانت غير منقسمة، فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل
يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

(٧٩) ومن جملة حججهم: انّ الهيولى ان فرضتْ مجرّدةً، ثمّ حصل فيها 9
الصورة، امّا أن تحصل فى جميع الأمكنة، أو لا فى مكان ـ وهما ظاهرا
البطلان ـ أو فى مكان مخصّص، ولا مخصّص على التفصيل المشهور فى الكتب.

فلقايل أن يقول لهم: امتناعها فى مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة 12
التجرّد، وغاية ما يلزم من هذه الحجّة انّ العالم اذا حصل وبقيت هيولى
مجرّدة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصّص بمكان، واستحالة
الشىء لغيره لا يدلّ على استحالته فى نفسه. وهذه وأمثالها لزمتْ من اهمال 15
الاعتبارات اللاحقة بالشىء لذاته ولغيره.

---

1 يعولون HERI : يقولون TMF وفى بعض النسخ « وكثيرا ما يعولون » وهذا هو الاصح والظاهر ان « يقولون » مصحف عن « يعولون » TaMaFa ‖ 1–2 بناء على عدم R : على عدم I—T وفى بعض النسخ « بناء على عدم » TaMaFa ‖ 2 بمتين : بشىء T ‖ 4 منهم : اى من المشائين ‖ بين : يبين THRF ‖ الصورة : الصور EMI ‖ H ‖ 10 ظاهرا MRFI : ظاهر THE ‖ 11 ولا مخصص : اى للهيولى بمكان Tu ‖ 12 فلقايل HEI : ولقايل TMRF ‖ 13 العالم : القايم E ‖ هيولى : — E

(٨٠) ويقرب ممّا سبق من حجّتهم قولهم ـ فى اثبات انّ الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة ـ انّها ان تجرّدتْ، امّا أن تكون واحدة أو كثيرة. 3 فالكثرة تستدعى مميّزًا، وذلك بالصورة. والوحدة ان اتّصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثّر أصلًا. فانّ لقايل أن يقول: انّ الوحدة صفة عقليّة تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها انّما 6 هى لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق، ولمّا اثبتنا أن ليس الجسم الّا المقدار فحسب، استغنينا عن البحث فى الهيولى، الّا انّ الغرض فى ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

9 (٨١) ثم اثبتوا < المشّاؤون > صورًا أُخرى. فقالوا: الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعًا عليه القسمة أو ممكنًا، مع أن يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة، أو يقبل هذه الاشياء بصعوبة. فلا بدّ من صور أُخرى تقتضى هذه 12 الاشياء ويتخصّص بها الجسم. ولقايل أن يقول بأنّ هذه المخصّصات هى كيفيّات امّا فى العناصر ـ فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة ـ وامّا فى الافلاك، فهيئات أُخرى.

15 فان قال: انّ الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم

---

2 ان : لو F ‖ تجردت : + عن الصورة I ‖ 3 فالكثرة : والكثرة H ‖ 4 لذاتها : اى يكون اقتضاؤها لها لذاتها Tu ‖ التكثر : الكثرة T ‖ فان : يحتمل «فانه» ‖ 5 ضرورة : — H ‖ 6 اثبتنا HERI : بينا TEM ‖ 7 فحسب : — E ‖ 10 عن THRM : من EFI ‖ مع ان HERI : مع انه TMF ‖ والشكل TER : والتشكل MFI والتشكك H ‖ 11 أو TEMF : وان HR أو ان I ‖ 12 ولقايل TMRF : فلقايل HEI ‖ بأن TMRF : ان HEI ‖ هذه المخصصات : اى الاولى التى زعمتم انها جواهر Tu ‖ هى HERI : — TMF ‖ 15 الجوهر : الجواهر R ‖ وما : هذا T

للجوهر » أجيب بأنّ كون هذه الأمور ـ التى سمّيتموها صورًا ـ مقوّمةً للجوهر
ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها ، فكون الشىء غير خالٍ عن أمر
لا يدّل على تقوّمه بذلك الأمر ، اذ من اللوازم أعراض . وان كان تقوّم الجسم 3
بها لكونها مخصّصات الجسم ، فليس أيضًا من شرط المخصّص ان يكون صورةً
وجوهرًا . فانّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميّز بالعوارض؛ ولولا المخصّصات ،
لَما وجدت الانواع وغيرها . والطبايع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتمّ وجودًا من 6
الاجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصّصات . فان كانت مخصّصات
الجسم صورًا وجوهرًا ـ لأجل انّ الجسم لا يتصوّر دون مخصّص ـ فمخصّصات
الانواع أولى بأن تكون جواهر . وليس كذا ، فيجوز ان يكون المخصّص 9
عرضًا ، والعرض يكون من شرايط تحقّق الجوهر ، كما انّ المخصّصات فى
الانواع أعراض ، ولا يتصوّر تحقّق النوع فى الاعيان الّا مع العوارض .

(٨٢) والذى يقال « انّ الحقيقة النوعيّة تحصل ، ثمّ يتبعها العوارض » كلام 12
ضعيف . فانّ الطبيعة النوعيّة ـ كالانسانيّة مثلًا ـ ان حصلتْ أوّلًا ثمّ يتبعها
العوارض ، فكان حصولها انسانيّة مطلقة كلّيّة ، ثمّ تتشخّص . وهو محال ، اذ
لم تحصل الّا متشخّصة ، والمطلق لا يقع فى الاعيان أصلًا . وان كانت هذه 15
العوارض ليست بشرايط لتحقّق الطبيعة النوعيّة ، وليس ما يمتاز به هذا الشخص

---

1 للجوهر HERI : الجوهر TMF ‖ للجوهر : للجواهر T ‖ 3 تقومه : تقويمه HR ‖
6 لما T : ما I ـ H ‖ وجدت : وجد R ‖ 7 ولا : فلا M ‖ 8 وجوهرا TEMF : أو جوهرا
R وجواهر HI ‖ 9 جواهر : وفى بعض النسخ « جوهرا » TaMaFa وكذا R ‖
يكون : اى قد يكون Tu ‖ 12 الحقيقة HERI : الطبيعة TMF ‖ 13 الطبيعة : الطبايع
R ‖ ان : اذا M ‖ 14 كلية : ممكنة E ‖ اذ : ان E ‖ 15 متشخصة TEMI : مشخصة HRF ‖
16 بشرايط : شرايط M

لازمًا لحقيقة الانسانيّة، فيجوز فرض انسانيّة باقية على الاطلاق، كما حصلتْ
أوّلًا ثمّ لحقتها العوارض دون مميّز، اذ هذه العوارض ـ التى تخصّص بها
3 أشخاص النوع ـ ليست من مقتضيات الحقيقة النوعيّة ولوازمها ـ والّا اتّفقت فى
الكلّ ـ فهى اذن من فاعلٍ خارجٍ. فاذا استغنتْ عنها الطبيعة النوعيّة، كان لنا
فرض وجودها دونها ـ اىْ دون هذه العوارض ـ وليس كذا. فصحّ من هذا جواز ان
6 يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّمًا لوجوده بهذا المعنى. ثمّ ان جاز
حصول الانسانيّة مطلقة، ثمّ يتبعها المميّزات المخصّصات، فهلّا جاز حصول
الجسميّة مطلقة، ثمّ يتبعها المخصّصات؟ وكلّ ما يعتذرون به هنالك، مثله
9 واقع فى الانواع.

(٨٣) ثمّ العجب انّ العقل انّما يقتضى الجسم لتعقّله لامكان نفسه على ما
قالوه <المشّاؤون>، وامكان نفسه بالضرورة عرضٌ على سياق مذهبهم؛ وكذا
12 تعقّل الامكان، فانّ تعقّل الامكان غير تعقّل الوجوب، لأنّهما ان كانا واحدًا،
كان اقتضاؤهما واحدًا، وليس كذا. فاذا كان تعقّل الوجوب غير تعقّل الامكان،
فهما زايدان على ماهيّته، عرضيّان له عرضان فيه. والوجود لمّا لم يدخل فى
15 حقيقة الشىء، فالأولى أن لا يدخل الامكان والوجوب فضلًا عن تعقّلهما.

---

1 لازما : لازم H ‖ انسانية : انسانيته HI ‖ 2 لحقتها TMRF : لحقها HEI ‖ تخصص TER : تتخصص HEM تتشخص I ‖ 3 الحقيقة HERI : الطبيعة TMF ‖ 4 فهى : فهو E ‖ 5 فصحّ : فيصح R ‖ 8 به : له T ، — R ‖ 11 قالوه T : قالوا I⁀H ‖ سياق HERI : قياس TMF ‖ مذهبهم : اى لانه موجود فى الموضوع، ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض، وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها الا فى الذهن Tu ‖ 13 كذا : كذلك T ‖ 14 فهما TEM : وهما HERI ‖ على ماهيته : اى ماهية العقل لاستحالة ان يكون نفسه Tu ‖ عرضيان : عرضيات F ‖ عرضان : وعرضان M ‖ فيه : فيها H فى الوجود F فى الوجود فتعقل الامكان عرض Tu ‖ 1-15 تعقلهما (فى الموضعين) : تعلقهما T

فاذا كان تعقّلهما عرضًا، وباعتبار ذَيْنك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسمانيّ، فصحّ انّ الاعراض لها مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلّيّة أو الاشتراط، وليس مقوّم الوجود الّا ما له مدخلٌ مّا فى وجود الشىء. ثمّ 3
الاستعداد المستدعى للنفس الذى للبدن، أليس لأجل المزاج وهو عرض وهو من شرايط حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصّص ويمتاز بعضها عن بعض بالاعراض؟ فصحّ انّ من مخصّصات الجواهر الاعراض، والتخصّص 6
بها شرط وجود الحقايق النوعيّة.

(٨٤) والعجب انّهم جوّزوا ان يكون الحرارة مبطلةً للصورت المائيّة وعدمُها شرطًا لوجودها. فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطًا لوجود الجوهر 9
وعلّةً، فلِمَ لا يجوز ان يكون وجوده علّةً أو شرطًا لوجوده؟ وهل كان مقوّم الوجود الّا ما له مدخلٌ مّا فى وجود الشىء؟ وقد اعترفوا بأنّ المستدعى للصورة الهوائيّة الحرارة، وهى من علل حصولها مع عرضيّتها. فمثل هذه 12
الاغاليط لزم بعضه من استعمال الالفاظ على معانٍ مختلفة ـ كلفظة الصورة وغيرها، ـ وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجّة ثبوتها اليها والى ما استثنى عنها سواء. 15

(٨٥) ومنهم مَن احتجّ بأنّ فى الماء والنار ونحوهما أُمورًا تغيّر جوابَ

1 ذينك : اى التعقلين Tu ‖ 1-2 جوهر . . . جسمانى : جوهر جسمانى وجوهر آخر مفارق غير جسمانى R ‖ 3 مدخل ما : بمدخل T ‖ 4 لاجل المزاج : للمزاج R ‖ 5 ويمتاز : فيمتاز Tt ‖ 6 من : — R ‖ والتخصص HEI : والتخصيص TMF فالتخصص R ‖ 8 انهم : اى المشاؤون Tu ‖ شرطا THMF : شرط ERI ‖ فاذا TMF : و HERI ‖ لوجود الجوهر TMRF : للجوهر HEI ‖ 10 لوجوده RtI : — T⁀F ‖ 12 وهى : فهى T ‖ 13 كلفظة TEMF : كلفظ HRI ‖ 14 وبعضه : وبعض HE ‖ عن : على ER ‖ 16 ومنهم : اى من المشائين Tu

«ما هو؟» فتكون صورً، فانّ الاعراض لا تغيِّر جوابَ «ما هو؟» وهو
كلام غير متين. فانّ الخشب اذا اتّخذ منه الكرسيّ، ما حصل فيه الّا هيئات
3 وأعراض، ولا يقال انّه خشب عند السؤال عن أنّه «ما هو؟» بل يقال انّه
كرسيّ. والدم مثلًا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر، وليس فيه الّا
الهيئات التى باعتبارها صار دمًا. واذا سئل عن اشخاصه أنّها «ما هى؟» لا
6 يجاب بأنّها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنّها دم. وكذا البيت المشار اليه اذا
سئل أنّه «ما هو؟» لا يجاب بأنّه طين أو حجارة، بل بأنّه بيت. فالاعراض
مغيِّرة لجواب «ما هو؟» والحقايق الغير البسيطة انّما هى بحسب التركيبات.
9 والأسامى والبسايط لا جزء لها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو؟» ببعض
الاجزاء. والانواع المركّبة الضابط فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت
الى ما سواها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو؟»

12 (٨٦) ومن حججهم: انّ هذه الصور جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر.
وهذا فيه غلط، فانّ جزء ما يحمل عليه انّه جوهر بجهةٍ مّا، لا يلزم ان
يكون جوهرًا. فالكرسيّ يحمل عليه بجهة مّا انّه جوهر، والهيئات التى بها
15 الكرسويّة جزء الكرسيّ، ولا يلزم ان تكون جوهرًا، بل الجوهر الذى هو
من جميع الوجوه جوهر، يكون جميع أجزائه جوهرًا. فانّ نفس كونه
جوهرًا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرًا، ان كان له جزء.

---

2 متين : مبين Tt ‖ اتخذ : اخذ EI ‖ 3 يقال : + له T ‖ عن انه : من انه T ‖
4 محفوظة TERF : محفوظ HMI ‖ 11 يتغير فيها TMFIr : يغير بها HE تغيرها RI ‖
12 ومن حججهم : اى حجج المشائين على جوهرية الصورة Tu ‖ الصور : الصورة TI ‖
13 جزء : جزئها H ‖ 14 والهيئات : والهيئة T ‖ 15 الذى هو : هو الذى H الذى R ‖
16 الوجوه TMRF : جهاته HEI ‖ جوهرا : جواهر EI

والماء والهواء من الذى سُلّم أنّها جواهر محضة، بل من حيث جسميّتها جواهر، وخصوص المائيّة والهوائيّة بالاعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

3 (٨٧) ثمّ قولهم «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهرًا، وجوهريّة الصورة كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحلّ عنها، وعدم استغناء المحلّ عنها هو انّها مقوّمة للمحلّ،» فقولنا «الصورة مقوّمة 6 للجوهر، فتكون جوهرًا» كأنّا قلنا «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون مقوّمة للجوهر.» فثبت بما ذكرنا انّ الاعراض يجوز ان تقوّم الجوهر؛ والصورة لا نعنى بها الّا كلّ حقيقة بسيطة نوعيّة ـ كانت جوهريّةً أو عرضيّةً ـ فى هذا 9 الكتاب. وليس فى العناصر شىء سوى الجسميّة والهيئات لا غير. واذا اندفعت الصور التى اثبتوها وقالوا أنّها غير محسوسة، فبقيت الكيفيّات التى تشتدّ وتضعف.

12 (٨٨) واعلم انّ مَن قال «انّ الحرارة اذا اشتدّت، فتغيّرها فى نفسها ليس بعارض، فيكون بفصل» أخطأ. فانّ الحرارة ما تغيّرت، بل محلّها بأشخاصها. وامّا الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ فانّ جواب «ما هو؟» 15 لا يتغيّر فيها. ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكماليّة والنقص. والماهيّة العقليّة تعمّ ذوات أشخاصها التامّة والناقصة، على انّ من التغيّر ما يؤدّى الى تبدّل الماهيّة. وكلام المشّائين فى الأشدّ والأضعف مبنىّ على التحكّم،

---

1 من الذى : ليسا من الذى R ‖ انها HERI : كونهما TMF ‖ بل : + هو R ‖ 2 وخصوص : وخصوصية Tt ‖ 4 الصورة TR : الصور I ـــ H ‖ كونها : لكونها T ‖ 7 للجوهر : + وهو تكرار T (= Tu) ‖ بما TMRF : مما HEI ‖ 9 الجسمية : الجسم M ‖ 10 الصور TMFI : الصورة HER ‖ 12 واعلم ان من HERI : واما من TMF ‖ 13 ليس TEMF : وليس H فليس RI ‖ بعارض : لعارض T ‖ 15 هو الكمالية : وهو الكمالية HR

فانّ عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّةً من غيره، وقد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة. ثمّ الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر، لا شكّ انّ الحسّاسيّة والمتحرّكيّة فيه أتمّ. فبمجرّد ان لا يطلق فى العرف انّ هذا أتمّ حيوانيّةً من ذالك، لا ينكر انّه أتمّ منه. وقولهم انّه لا يقال انّ هذا أشدّ مائيّةً من ذالك ـ ونحوها ـ كلّه بناء على التجوّزات العرفيّة. فاذا مُنعوا وطولبوا بلِمّية دعاويهم، يتبيّن وهن الكلام. ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات، وأن ليس فيها الّا ما يحسّ. والمشّاؤون اثبتوا فى الاشياء المتشخّصة اُمورًا لا تُحَسّ ولا تُعقَل بخصوصها، حتّى يصير الحقايق ـ بعد ان عُلمتْ ـ مجهولةً. والحقّ مع الأقدمين فى هذه المسئلة.

(٨٩) **قاعدة** <فى ابطال الجوهر الفرد.> ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القايل: الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناءً على انّه او انقسم الى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية، ومساواة الجزء لكلّه محال. ولم يعلم هؤلاء انّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة،

1 فان: يحتمل «فانه» ‖ الحيوان: الحيوانية R ‖ 2 حساس: حساسة R ‖ 3 ان لا: انه لا R ‖ 5 ونحوها: ونحوه R ‖ كله: كلها Tt ‖ 6 وطولبوا: وطلبوا EI ‖ بلمية: وفى نسخة «بعلة» TaMaFa ‖ دعاويهم: وفى نسخة «دعواهم» TaMaFa وكذا R ‖ يتبين: تبين T ‖ وهن الكلام: وهن هذا الكلام I وفى نسخة «فاذا منعوا وطولبوا بلمية دعاويهم رجعوا من هذا الكلام» TaMaFa وكذا R ‖ 12 القايل: وهم قوم من القدماء وجمهور المتكلمين فى اثبات الجزء الذى لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد Tu ‖ لا ينقسم: لا يتناهى R ‖ 14 متساويين: متساويان H ‖ فى المقدار: ـ EI ‖ 15 لكله: للكل TMF الكل HE الكل RI

وليس لها أعداد حاصلة حتّى يقال انّه يساوى شيئًا أو يتفاوت . ثمّ ليس من شرط ما لا يتناهى انّه لا يتفاوت لا سيّما اذا كان بالقوّة ؛ فانّ الألوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية ، وهى تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الألوف ، ولا يخلّ ذلك بكونهما غير متناهيين. واستحالة الجزء الذى لا يتجزّى فى العقل والوهم للجسم ظاهر ؛ فانّ هذا الجزء ان كان فى الجهات، فما منه الى جهة غير ما منه الى الأخرى، فينقسم. وأيضًا لو كان للجسم جزء لا يتجزّى ، لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين، لمّا لم يتصوّر ان يماسّ كلّ كليهما ـ اذ لا يكون حينئذ لا يتجزّى، ـ ولا مقتصرًا على مماسّة أحدهما ـ فانّه على الملتقى ، ـ فلا بدّ من التقاء شىء من كلّ واحد؛ فانقسمت الثلثة. وأيضًا الواحد بين الاثنين ان حجب ، لقى كلّ من الطرفَين غير ما يلقاه الآخر ، فانقسم ؛ أو لم يحجب ، فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، وهو محال. واذا لم يتصوّر للجسم جزء لا يتجزّى ، فلا يتصوّر لكلّ ما يكون فى الجسم حتّى الحركة، فانّها واقعة فى المسافة، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة.

(٩٠) **قاعدة** < فى ابطال الخلاء . > واذا علمتَ انّ الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار ، فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليًا ، اذ العدم الذى يفرض ما بين أجسام له مقدار فى جميع الاقطار . فانّ ما يتّسع لجسم

1 انه : TMRF انها HEI ‖ 2 لا سيما TMRF : سيما HEI ‖ 3 ممكنة : ممكن H ‖ 6 الاخرى : اخرى I ‖ 7 لما لم : ما لم M ‖ 8 ولا مقتصرا : اى ولا ان يماس مقتصرا Tu ‖ 10 الاثنين : اثنين T ‖ 11 فانقسم : — R ‖ 12 واذا : فاذا ER ‖ 13 لكل ما TMFI : للكل مما HE لكل واحد ما R ‖ 15 ان الجسم : — H ‖ 17 اجسام : الاجسام T ‖ يتسع TMRF : يسع HEI ‖ لجسم : الجسم H

يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالاشارة، فيكون جسمًا. ثمّ اذا حصل فى الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بُعدًا واحدًا وتتداخل بحيث يلقى كلّ واحد كلّ الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما؟

VI.

حكومة

< فيما اُستدلّ به على بقاء النفس >

(٩١) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجّه النقض ما قيل « انّ النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوّة أن تنعدم وفعل أن تبقى ـ لأنّها موجودة بالفعل ـ وهى وحدانيّة. » فأورد عليهم انّ المفارقات حكمتم بكونها ممكنة مع انّها بالفعل موجودة، وممكن الكون ممكن اللّاكون، ففيه قوّة أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأنّ معنى الامكان فى المفارقات هو أنّها متوقّفة على عللها، حتّى لو فرض عدم العلّة انعدمتْ، لا انّ لها قوّة العدم فى نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم، فانّ توقّفها على العلّة ولزوم انتفائها من انتفاء العلّة انّما كان تابعًا لامكانها فى نفسها؛ فكيف يفسّر الامكان عند توجّه الاشكال بما يتبع الامكان، بعد الاعتراف بأنّ الواجب بغيره ممكن فى نفسه، وامكانه فى نفسه

---

3 كل الآخر : ـ الآخر H ‖ 4 اكبر TMRFI (اى ازيد من جهة القدر Tu) : وفى بعض النسخ « اكثر من احدهما » (وكذا HERt) اى من جهة العدد TaMaFa ‖ 9 تبقى : لا تبقى E ‖ 10 فاورد : واورد Tt ‖ عليهم : اى المشائين Tu ‖ 13 أجاب : وأجاب T ‖ معنى : ـ R ‖ 16 لامكانها فى نفسها : وهو الامكان الخاص Tu

متقدّم على وجوبه بغيره تقدّمًا عقليًّا ، وانّ العقول كلّها ممكنة ولا تستحقّ
الوجود بذاتها ؟

3 (٩٢) ثمّ العجب انّه قال « انّ الكاينات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها
دون المفارقات » وأورد هذا هكذا مطلقًا . وذلك محال ، فانّ العلّة المركّبة
للكاينات الفاسدات كالعلّة فى المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب
6 العلّة . والكاينات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها وانتفاء ما يوجب
بطلانها ، فلا تنعدم الّا لانعدام جزء من العلّة . والأصلح له ان كان يذكر –
بدل العلّة مطلقًا – العلّة الفيّاضة من المفارقات ، فانّ الكاينات تنعدم مع بقاء
9 علّتها المفارقة ، ولكنّ انتفاءها انّما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلّة .
وكان ينبغى ان يُأوّل الامكان بالقوّة القريبة التى هى الاستعداد القريب ، لا
ان يجحد أصل الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات . وليس هذا موضع
12 التطويل فيه ، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط .

(٩٣) ومن جملة المراوغات فى دفع الاشكال قولهم « انّ الوحدة فى
واجب الوجود سلبيّة ، معناه انّه لا ينقسم ، وفى غيره ايجابيّة وهى مبدأ
15 العدد ، والعدد شىء وجودىّ وكذا مبدأه . » فلقايل ان يقول : هذه الوحدة
التى هى مبدأ العدد يوصف بها أيضًا واجب الوجود ، فانّا نقول القيّوم واحد ،
وثانيه العقل الاوّل وثالثه كذا ، ورابعه كذا . فقد وصفناه بالوحدة التى هى

---

1 بغيره : لغيره T ‖ 3 انه : اى المجيب على ما نقلنا عنه Tu ‖ 5 كالعلة : اى البسيطة Tu ‖ 6 والكاينات : فى الكاينات R ‖ جملة : جهة R ‖ محلها TMRF : محالها HEI ‖ 7 له : اى للمجيب Tu ‖ 9 علتها : عللها TI ‖ 10 يأوّل : على الاصح « يؤوّل » ‖ 15 شىء : هو M ‖ وكذا : فكذا M ‖ فلقايل HEI : ولقايل TMRF ‖ 17 وثانيه : اى العقل الثانى Tu ‖ ورابعه : اى العقل الثالث Tu

مبدأ العدد ، اذا أخذناه مع اعداد الوجود ، فانّه واحد منها . فلم ينفع ذلك
الاعتذار وتغيير الاصطلاح ، بل الحقّ انّ الوحدة صفة عقليّة لا غير كما ذكرنا.

3 VII.

حكومة

< فى المُثُل الافلاطونيّة >

6 (٩٤) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشىء مكانه قول المشّائين فى
ابطال مُثُل افلاطون: انّ الصورة الانسانيّة والفرسيّة والمائيّة والناريّة لو كانت قايمة
بذاتها ، لَمَا تصوّر حلول شىء ممّا يشاركها فى الحقيقة فى المحلّ . فاذا افتقر
9 شىء من جزئيّاتها الى المحلّ ، فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ ، فلا يستغنى
شىء منها عن المحلّ . فيقول لهم قايل : ألستم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر
تحصل فى الذهن وهى عرض ، حتّى قلتم انّ الشىء له وجود فى الاعيان
12 ووجود فى الاذهان؟ فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهريّة فى الذهن وهى

7 مثل افلاطون: وحقيقتها تظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية فى عالم الحس مثالا فى عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قايمة بذاتها لا فى أين هى فى التحقيق الحقايق ، لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية ، وهذه كاصنام لها ، اى اظلال ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه . فتلك الصور النورية هى المسميات بالمثل ؛ وانما سميت بها نظرًا الى ان من شأن المثال ان يكون أخفى من الممثّل ، وهى أخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا . ولو نظر الى ان من شأن المثال ان يكون اضعف من الممثل — كأمثلة الانواع الجوهرية فى الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وأمثلتها بالذهن — كانت الصور النوعية المنطبعة أمثلة للصور النورية ، كما ان الصور الذهنية أمثلة للصور المنطبعة ، وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما فى نفس الامر ، وذلك بالنسبة الينا . ولكن لا نزاع فى الشهوات ولا مشاحة فى الاصطلاحات Tu ‖ 9 الى المحل : كالصور النوعية المنطبعة Tu ‖ نفسها : فى نفسها E

عرض، جاز ان يكون فى العالم العقلىّ الماهيّات قايمة بذاتها، ولها أصنام فى
هذا العالم لا تقوم بذاتها، فانّها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيّات
العقليّة، كما انّ مُثُل الماهيّات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى 3
الذهن ولا تكون قايمةً بذاتها، لانّها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من
الاستقلال ما للماهيّات الخارجة حتّى تقوم بذاتها. فلا يلزم ان يطّرد حكم
الشىء فى مثاله. 6

(٩٥) ثم حكمتم بأنّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود
وعلى غيره؛ وفى واجب الوجود الوجود نفسه وفى غيره عارض له زايد على
الماهيّة. فيقول لكم القايل: استغناء الوجود عن ماهيّة ينضاف اليها ان كان 9
لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وان كان لأمر زايد فى واجب لوجود،

---

1 بذاتها : لان الحقايق النورية الاصلية لها كمالية وتامية فى ذاتها تقتضى الاستغناء من القيام بالغير، لانها ليست كمال الغير فتقوم به Tu (Ir) ‖ 2 بذاتها : لنقصانها من حيث كونها إظلال الحقايق النورية Tu (Ir) ‖ لغيرها : وهو الاجسام المنطبعة هى فيها Tu (Ir) ‖ 3 مثل : مثال E ‖ من الجواهر : كالاجسام والنفوس والعقول Tu ‖ 5–6 حكم الشىء : وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها Tu ‖ 6 فى مثاله : وهو الصور الجوهرية الذهنية، لقيامها بالذهن. وكما انه لم يلزم من ذلك، كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشىء — وهو قيام الصور النورية بذاتها — فى مثاله، وهو الصور المنطبعة، لقيامها بالاجسام. هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجرد. اما اذا كان بالعكس — على ما يدل عليه تسمية المجرد بالمثل — قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشىء — وهو قيام المنطبعة بالغير — فى مثاله، وهو الصور النورية، لقيامها بالذات. وهذا هو المراد، وان كان المثال فى الصور الذهنية اضعف من الممثل، وفى المثل الافلاطونية بالعكس؛ لكن الغرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال فى الممثل Tu ‖ 8 وعلى : و TMF ‖ الوجود نفسه : نفسه ERI ‖ 8–9 عارض له زايد على الماهية TMRF : زايد عرض للماهية HEI ‖ 9 ماهية : ماهيته HI

فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثّر الجهات فى واجب الوجود، وقد بيّن
انّه محال. وليس لكونه غير معلول، فانّ عدم احتياجه الى علّة انّما كان
3 لكونه واجبًا غير ممكن. والوجوب لا يجوز ان يفسّر بسلب العلّة، فانّه
انّما استغنى عن العلّة لوجوبه. ثمّ وجوبه ان زاد على وجوده، فقد تكثّر
وعاد الكلام الى انّ وجوبه الزايد على الوجود ـ الذى هو صفة للموجود ـ
6 ان كان تابعًا للموجود من حيث هو موجود ولازمًا له، فليكن كذا فى
جميع الموجودات، والّا يكون لعلّة؛ وان كان لنفس الوجود، فالاشكال متوجّه.
فيقال: انّ استغناءه ان كان لعين الوجود، ففى الجميع ينبغى ان يكون
9 كذا. فان قال: انّ وجوبه كماليّة وجوده وتماميّته وتأكّده، وكما انّ كون
هذا الشيء أشدّ أسوديّة من غيره ليس بأمر زايد على الأسوديّة ـ بل لكمال
فى نفس السواد غير زايد عليه ـ فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود
12 الممكن لتأكّده وتماميّته. فقد اعترف هيهنا بجواز ان يكون للماهيّات
تماميّة فى ذاتها مستغنية عن المحلّ ونقص محوج اليه كما فى الوجود
الواجب وغيره.

15 (٩٦) **قاعدة** < فى جواز صدور البسيط عن المركّب. > يجوز ان يكون
للشيء علّة مركّبة من أجزاء. وأخطأ مَن منع ان يكون لعلّة الشيء جزءان

---

1 قواعدكم: قواعدهم EI ‖ بين: تبين R ‖ **2** علة TF: علته I⌒H ‖ **5** الى ان HERI: الى TMF ‖ **6** ان كان: وان كان T، — E ‖ ان كان تابعا للموجود: — R ‖ **7** لعلة: للعلة E ‖ لنفس: نفس HE ‖ **13** مستغنية TMRF: مغنية HE معينة مستغنية I ‖ الوجود: وجود H ‖ **14** وغيره: فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية ــ اى المثل الافلاطونية ــ تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من غير لزوم اشكال Tu ‖ **16** للشيء: اى البسيط Tu ‖ مركبة من اجزاء: كبعض العقول الصادرة عن جملة منها Tu

معلّلًا بأنّ الحكم اذا كان وحدانيًّا، امّا ان ينسب بكلّيته الى كلّ واحد،
وهو محال، اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر؛ أو لا يكون
لأحدهما أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلّة؛ أو ليس لكليهما أثر، فالعلّة غير 3
مجموعهما؛ أو ان كان لكلّ واحد منهما فيه أثر، فهو مركّب لا وحدانىّ.
والغلط فيه انّما ينشأ من ظنّه انّه اذا لم يكن لكلّ واحد منهما فيه أثر،
فلا يكون كلّ واحد جزءًا؛ وذلك بيّن البطلان. فانّ جزء العلّة للشىء 6
الوحدانىّ لا أثر له بنفسه فيما يتعلّق بذلك الشىء، بل المجموع له أثر واحد،
لا انّ لكلّ واحد فيه أثرًا. فليس لكلّ واحد أثر، ولا يلزم حكم كلّ
واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، وهو نفس المعلول الوحدانىّ. 9
وكما انّ جزء العلّة ـ التى هى ذات أجزاء مختلفة الحقيقة ـ لا يستقلّ
باقتضاء المعلول، ولا يلزم ان يقتضى جزءَ المعلول، فكذلك الأجزاء التى
تكون من نوع واحد. فانّه اذا حرّك ألف من الناس شيئًا من الاثقال 12
حركةً مضبوطةً بزمانها ومسافتها، لا يلزم ان يقدر واحد على تحريك ذلك
الثقيل جزءًا من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلًا.

(٩٧) وما يقال انّ الجسم اذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة 15
قسرًا؛ فانّه ان قبلها، ففُرض انّ قوّة مّا حرّكته زمانًا ومسافةً، وحرّكتْ

---

2 ثبت TEMF : يثبت HRI ‖ بالآخر : بالاجزاء H ‖ 3 او ليس لكليهما Iz⁀H : اذ ليس بكليهما T ‖ 4 او ان TMRF : وان HEI ‖ 5 واحد : ـ M ‖ منهما : ـ EI ‖ 6 جزءا : اى من العلة Tu ‖ 7 لا اثر له بنفسه TMFI : وفى اكثر النسخ « لا اثر لها بنفسها » (وكذا HER) فكان الجزء اكتسى التأنيث من الاضافة الى العلة TaMaFa ‖ 8 يلزم : + من H ‖ 12 تكون : ـ T ‖ 14 الثقيل THF : الثقل EMRI ‖ 15 وما : ولا R ‖ 16 ففرض I⁀Tt : فنفرض T ‖ ومسافة TI : بمسافة HR مسافة EMF ‖ وحركت : وحرك H

ذا ميلٍ فى مثل تلك المسافة، فلا بدّ وان يكون تحريكه فى زمان أقصر.
فنفرض ـ بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمه ـ جسمًا
3 آخر ينقص مَيْله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرّك بمثل تلك القوّة فى
مثل مسافته. فلا شكّ أنّه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فيساوى
حركتُه حركةَ عديم الميل، وهو محال.

6 فلقايل ان يقول: لمَ لا يجوز ان يكون الميل الضعيف ـ الذى هو جزء
لميل آخر ولا نسبة له الى كلّه معتبرة ـ لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكلّ؛
فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقيل.
9 والعجب انّ هذه الحجّة ـ التى ذكروها ـ توجب للأفلاك والمحدّد مَيْلًا لأجرامها
غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير أوضاعه متساوية، فلا يتعيّن استحقاق
جانب ولا مَيْل الى صوب معيّن.

12 (٩٨) ولا يجوز ان يكون للشىء الشخصىّ علّتان، فانّه ان كان لكلّ واحد
مدخل فى وجوده، فكلّ واحد جزء للعلّة لا علّة تامّة. وان لم يكن لأحدهما
مدخل، فالعلّة أحدهما. والأمر العامّ يجوز ان يكون له علل، كالحرارة
15 مثلًا. فانّها قد توجبها مجاورة جسم حارّ، وقد يوجبها الشعاع والحركة.
وهيهنا حكومات فى بعض الادراكات والمدركات نذكرها لأنّها ينتفع بها فيما بعد.

---

1 مثل : ـ MR ‖ تلك : ذلك T ‖ وان يكون تحريكه : وان يحركه E (تحريكه، اى تحريك عديم الميل Tu) ‖ 2 عن HERI : من TMF ‖ تحريك T : ـ H⁀I ‖ 3 ينقص : نقص I ‖ ميل : ـ T ‖ بمثل : مثل T ‖ 4 انه : فى انه I ‖ 8 الثقيل TF : الثقل H⁀I ‖ 9 التى ذكروها HERI : ـ TMF ‖ 11 ولا ميل TEIMRF : + الا HEI ‖ 12 علتان : اى تامتان مستقلتان بالتأثير Tu ‖ 13 للعلة : العلة HF ‖ 15 جسم TMRF : جرم I، ـ HE ‖ 16 والمدركات : والمدرِكات والمدرَكات I

VIII.

حكومة

< فى ابطال جسميّة الشعاع > 3

(٩٩) ظنّ بعض الناس انّ الشعاع جسم وذلك باطل، اذ لو كان جسمًا، لكان اذا سدّت الكوّة بغتةً، ما كان يغيب. فان قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسلّم انّ الشعاع نفسه ليس بجسمٍ. وأيضًا لو كان جسمًا، لكان 6 انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، ولنقص جرم الشمس اذا فارقها، وما حصل الّا على زوايا قايمة لا على ما يُرَى على جهات مختلفة ــ فانّ جسمًا واحدًا بطبعه لا يتحرّك على جهات مختلفة، ــ ولتراكم أضواء سُرُجٍ كثيرةٍ 9 حتّى صار غلظًا ذا عمقٍ، وكلّما ازداد أعداد المضىء ازداد عمقه. وليس كذا؛ فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ الى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، وعلّتها هى المضىء بواسطة جسم شفّاف كالهواء. 12

---

5 بغتة T : ــ I⁀H ، اى بغتة MuFu اى دفعة Tu ‖ 7 كان : ــ E ‖ جرم : نور F ‖ 8 على جهات : جهات T ‖ 9 على HER : الى TMFIr ‖ 10 غلظا TMRF : غليظا HEI ‖ 11 بل هو هيئة : اى عرض يحصل فى الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء والماء وغيره من الشرايط. والمفيض لهذه الهيئة المبصرة ــ اعنى الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية . . . وكذا الصور المتخيلة ــ هو العقل المفارق، فان جميعها انما يحصل فى قوانا من واهب الصور، والآلات والشروط التى يحصل عندها الادراك هى معدّات لافاضة فيض الصور علينا، ولولا القصور البشرى لما احتجنا فى الادراك الى توسط هذه الاشياء، بل كان مفيد الصور والهيئات يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال فى النفوس الفلكية Tu ‖ 12 وعلتها : وهى المعدّة لما عرفت آنفا، لا الفاعلية لانه واهب الصور، ولا القابلية لانها الاجرام المستنيرة؛ وهذه الاجرام كالمرايا لها، لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها ــ كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها ــ من العقل المفارق ايضا؛ وبلازمان اذ لو كان

(١٠٠) وظنّ أنّ الشعاع هو اللون، وليس الشعاع الذى على الأسود غير سواده. قالوا: الالوان معدومة فى الظلمة، وليس انّ الظلمة ساترة، فانّها
3 عدميّة على ما بيّن؛ وليست الالوان الّا الكيفيّات الظاهرة لحاسّة البصر، والشعاع كماليّة ظهورها لا أمر زايد على اللونيّة.

فلقايل ان يقول لهم: اذا سُلّم لكم انّ الالوان عند انتفاء الضوء ليست
6 موجودة، لا يلزم ان تكون نفس الشعاع، وليس تلازم الاشياء أو توقّف الاشياء بعضها على بعض يلزم منه اتّحاد الحقايق. وممّا يدلّ على انّ الشعاع غير اللون: انّ اللون امّا ان يؤخذ عبارةً عن نفس الظهور أو عن الظهور على
9 جهة خاصّة؛ لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارةً عن نفس الظهور للبصر، فانّ الضوء ـ كما للشمس ـ ليس بنفس اللون، وهو ظاهر للبصر. وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة ـ كالشبح ـ يغيب لونها، والظهور
12 يتحقّق بالضوء. وان أُخذ اللون على أنّه ليس بمجرّد الظهور بل مع تخصّص، فامّا ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونيّة اليهما، فى انّ الظهور لا يزيد فى الاعيان على نفس السواد ـ كما ذكرنا فى اللونيّة ـ
15 فليس فى الاعيان الّا السواد والبياض ونحوهما، والظهور محمول عقلىّ؛ فلا

---

6 توقف الاشياء THaMF : توقف HERI ‖ 10 للبصر ERI : — THMF ‖ 12 يتحقق TH : متحقق I⌒E ‖ بمجرد TMRF : مجرد HEI ‖ تخصص : تخصيص HR

حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا، لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستضئ الارض الا بعد زمان. فظهر ان حصول الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال شىء منها ـ اى من النيرات ـ ولا فى زمان. واعتبر حصول الاشعة العقلية به فى كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان. وليكن هذا على ذكرك، فانك ستنفع به فى قسم الانوار Tu ‖ هى TMF : — HERI ‖ جسم : جرم I

يكون ظهور البياض فى الاعيان الّا هو، فالأتم بياضًا ينبغى ان يكون أتمّ
ظهورًا، وكذا الأتمّ سوادًا. وليس كذا، فانّا اذا وضعنا العاج فى الشعاع
والثلج فى الظلّ ندرك مشاهدة انّ الثلج أتمّ بياضًا من العاج، وانّ العاج 3
الذى هو فى الشعاع أضوء وأنور من الثلج الذى هو فى الظلّ؛ فدلّ على انّ
الأبيضيّة غير الأنوريّة، واللون غير النور. وكذا الأتمّ سوادًا اذا وضعناه فى
الظلّ والأنقص فى الشعاع، كان الأنقص أنور، والأشدّ سوادًا أنقص نورًا. 6
وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه فى الظلّ، فانّا اذا نقلنا السواد الأتمّ الى
الشعاع والأنقص الى الظلّ، يصير الأتمّ أنور مع بقاء أشدّيّته. وامّا ان
يكون الظهور فى الاعيان شيئًا آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. 9
فيتّضح ممّا ذكرنا انّ الشعاع غير اللون، وان لم يتحقّق اللون دونه. وليست
هذه المسئلة من مهمّاتنا؛ ولو كان الحقّ معهم فيها، ما كان يضرّنا.

12 IX.

حكومة

< فى تضعيف ما قيل فى الابصار >

15 (١٠١) ظنّ بعض الناس انّ الابصار انّما هو بخروج شعاع من العين
يلاقى المبصرات. فان كان هذا الشعاع عرضًا، فكيف ينتقل؟ وان كان جسمًا،
فان كان يتحرّك بالارادة، كان لنا قبضه الينا على وجه لا نبصر مع التحديق،
18 وليس كذا. وان كان يتحرّك بالطبع، فما تحرّك الى جهات مختلفة ولكان

6 والاشد : واشد H ‖ 7 باعتبار THEI : لاعتبار MRF ‖ السواد الاتم TMRF : الاتم سوادا HEI ‖ 10 فيتضح TH : فينتج ERI فتنفح MF ‖ 15 بعض الناس : وهم ارباب العلوم الرياضية سيما اصحاب المناظر Tu ‖ 17 قبضه : فيضه M ‖ 18 تحرك : يتحرك T

نفوذه فى المايعات التى لها لون أولى من نفوذه فى الزجاجات الصافية؛ ولكان
نفوذه فى الخزف أيضًا أولى من الزجاج، لأنّ مسمّه أكثر؛ ولَمّا شُوهد
3 الكواكب القريبة والبعيدة معًا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان
الجرم يتحرّك دفعةً الى الافلاك، فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما
يخرج من العين. وهذه كلّها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

6 (١٠٢) وقال بعض اهل العلم انّ الرؤية انّما هو انطباع صورة الشىء فى
الرطوبة الجليديّة. فوقع عليهم اشكالات: منها انّ الجبل اذا رأيناه مع عظمه
والرؤية انّما هى بالصورة وللصورة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار
9 العظيم فى حدقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأنّ الرطوبة الجليديّة تقبل
القسمة الى غير النهاية ــ كما بيّن فى الاجسام ــ والجبل أيضًا صورته قابلة
للقسمة الى غير النهاية، فيجوز ان يحصل فيها. وهذا باطل، فانّ الجبل
12 وان كان قابلًا للقسمة الى غير النهاية ــ وكذا العين ــ الّا انّ مقدار الجبل
أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كلّ جزء يفرض فى الجبل فى
القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير
15 على الصغير؟

(١٠٣) وقال بعضهم انّ النفس تستدلّ بالصورة ــ وان كانت أصغر من

---

3 الكواكب القريبة: القريبة من الكواكب R ‖ 4 الجرم: اى جسم الشعاع ‖ بعض اهل
العلم: يعنى المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتأخرين Tu حتى الرئيس ابى على بن
سينا Ir ‖ ان: ــ R ‖ هو: هى FI ‖ 7 عظمه: عظمته I ‖ 8 هى: هو II ‖ وللصورة:
ــ Rt ‖ 9 العظيم HEI: الكبير TMRF ‖ 10 والجبل: وكذا الجبل R ‖ 12 الى غير
النهاية TMRF: الغير المتناهية HEI ‖ 13 اكبر HEMF: اكثر T اكبر RI ‖
14 اكبر HERt: اكثر TMRF اكبر I ‖ 16 بعضهم: اى بعض القايلين بالانطباع Tu

المرئى – على انّ ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره. وهذا باطل، فانّ رؤية المقدار الكبير انّما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جوّز ان يكون فى مادّة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فألزمهم 3
الخصم بأنّ المقدار الذى هو للجبل، اذا انطبع فى الجليديّة لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض فى محلّ واحد، فانّه لو كان كذا، ما بقى مشاهدة الترتيب. واذ لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، 6
فكلّ ما يفرض جزءًا لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليديّة. فان استوى مقدار الجليديّة مع مقدار الصورة الامتداديّة للجبل، فلا يتصوّر مشاهدة عظمه. وان زادت الصورة الامتداديّة على مقدار الجليديّة وقد 9
استغرقت أجزاء الجليديّة بأجزائها، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين. فلا يُرَى كما هو ولا يكون فى محلّ. ومَن أنصف، تفطّن بصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمّة جدًّا فيما نحن بسبيله. 12

(١٠٤) **قاعدة** < فى حقيقة صور المرايا. > اعلم انّ الصورة ليست فى المرآة، والّا ما اختلفت رؤيتك للشىء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها. وأيضًا اذا لمستَ المرآة بأصبعك وهى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفتَ بين 15

4 هو : R ‖ T—I انطبع : انطبعت E ‖ **5** ما يفرض : بالفرض HEMFI مع ما يفرض T ‖ **8** الصورة : الصور T ‖ للجبل : – MF ‖ **10** العين : البصر R ‖ **11** فلا يرى : اى الجبل Tu ‖ ولا يكون : اى المقدار الزايد على الجليدية Tu ‖ فى محل : + واحد E ‖ بصعوبة : لصعوبة THR بصورة MF الصعوبة E ‖ **12** بسبيله : على ما سيظهر فى قسم الانوار Tu ‖ **13** المرايا : والمراد من المرآة كل صقيل من الاجسام – حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافى والبلور – يظهر عند مقابلته لشىء الاشباح والمثل الروحانية للشىء المقابل Tu ‖ اعلم : – HERI وفى اكثر النسخ THaMF « اعلم ان الصورة » TaMaFa

صورة أصبعك وملتقى أصبعك أيضًا وبين صورة الوجه مسافةً لا يفى بها عمق
المرآة، على انّ الصورة لو كانت فيها، لكانت فى سطحها الظاهر، اذ هو
3 المصقول منها؛ وليس كذا. وليست هى فى الهواء؛ وليست هى فى البصر،
لما سبق من انّها أكبر من الحدقة؛ وليست هى صورتك بعينها على ان ينعكس
الشعاع من المرآة كما ظنّه بعضهم، فانّا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هى نفس
6 صورتك تراها بطريق آخر، فانّك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك
بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء. وأيضًا هى متوجّهة الى خلاف توجّه
وجهك. وأيضًا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة،
9 ان اتّصل بجميع الوجه رُئِىَ على مقداره لا أصغر؛ وان اتّصل ببعض الوجه
أو بعض كلّ عضو منه، فما رُئِىَ هيئة الوجه وكلّ أعضائه تامّةً. ولمّا أمكن
ان يرى الرائى أصبعه وصورتها، فانّ الشعاع اذا اتّصل بالاصبع واتّحد، فلا
12 يرى الّا الاصبع مرةً واحدةً ولا صورة؛ وليس كذا. وأيضًا لكان مَن يرى
مثال الكوكب فى الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعةً، فانّ رؤية الماء
وصورة الكوكب دفعةً. واذا تبيّن انّ الصورة ليست فى المرآة، ونسبة
15 الجليديّة الى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس

---

1 ايضا : — TMF ‖ 3 فى الهواء : + وليست فى الماء E ‖ 4 انها : + هى R ‖
5 ظنه : ظن R ‖ بعضهم : وهم القايلون بالشعاع Tu ‖ 7 جميع TMRF : لجميع HEI ‖
7—8 الى خلاف توجه وجهك : وفى بعض النسخ « الى خلاف جهة (جهة خلاف Ma)
وجهك » TaMaFa وكذا R ‖ 10 او بعض : او ببعض T ‖ كل : — II ‖ 11 واتحد :
اى بالشعاع المنعكس من المرآة الى الاصبع أيضا سواء كان الاتحاد بامتزاج او
اتصال Tu ‖ 13 شعاعه : اى المنعكس Tu ‖ 15 كنسبة المرآة : اى الى الصورة الظاهرة Tu

فيها كحال صورة المرآة .

ثمّ انّ البصر اذا أحسسنا به أجساماً على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بدّ من ارتسام صورها ـ عند هؤلاء ـ وصور المسافات التى بينها على سمت واحد، فكيف يفى به الجليديّة واقطارها ؟ فسرُّ الرؤية وصور المرايا والتخيّل يأتى من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هيهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

X.

حكومة

< فى المسموعات وهى الاصوات والحروف >

(١٠٥) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر فى الصوت. فانّ الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثمّ مَن تشوّش الهواء الذى عند أُذُنه، كان ينبغى ان لا يسمع شيئا لتشوّش التموّجات واختلافها.

---

1 كحال صورة المرآة : فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصور التى يدرك النفس الاشياء بواسطتها ليست فى الجليدية، بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا، وحينئذ يقع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشىء المستنير، ان كان له هوية فى الخارج، فتراه؛ وان كان شبحا محضا كصور المرايا، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة. فاذا وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة، وقع من النفس أيضا اشراق حضورى، فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية، ولكن عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع. هذا فى عالم الحس وفى اليقظة. واما فى النوم او فيما بين النوم واليقظة، فله حكم آخر غير الذى فى عالم الحس على ما سنطلع عليه فى قسم الانوار Tu ‖ 2 مسافات : مسافة TE ‖ 3 جبال : الجبال HE ‖ 6 السبيل : سبيل EI ‖ بصدده : وبيانه فى قسم الانوار Tu ‖ 10 باطل : اى لا مطلقا لصحته على ما ذكره الاشراقيون، بل على الوجه الذى ذكر المشاؤون وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصماخ Tu

والاعتذار بأنّ الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدّته، باطل. فانّه اذا
تشوّش ما عند الأذن من الهواء كلّه، لا يبقى المبعض قوّة النفوذ والامتياز
3 عن الباقى. والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت لبقاء الصوت
بعد الفراغ عنهما. والصوت لا يعرّف بشىء، والمحسوسات بسايطها لا تُعرَّف
أصلًا. فانّ التعريفات لا بدّ وان تنتهى الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف،
6 والّا تسلسل الى غير النهاية. واذا انتهى، وليس شىء أظهر من المحسوسات
حتّى ينتهى اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهى الفطريّة التى
لا تعريف لها أصلًا. وامّا مثل الوجود الذى مثّلوا به انّه مستغنٍ عن التعريف،
9 فالتخبيط فيه أكثر ممّا فى المحسوسات. ولا يقع الخلاف فى المحسوسات
من حيث انّها محسوسة أو هى سواد أو صوت أو رايحة، وان كان يقع
الخلاف فى جهات اُخرى. فبسايط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها،
12 ولا شىء أظهر منها، وبها يعرَّف مركّباتها. فحقيقة الصوت لا تعرّف أصلًا لمَن
ليس له حاسّة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسّة البصر. فانّه بأىّ تعريف
عُرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس فى محسوسات حاسّة واحدة ما يُعرَّف
15 به محسوسُ حاسّةٍ اُخرى من حيث خصوصيّاتها. ومَن كان له حاسّة السمع
والبصر، فهو مستغنٍ عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته
فى العقل كصورته فى الحسّ لا غير، وحقيقته انّه صوت فقط. وامّا الكلام
18 فى سببه، فذلك شىء آخر: من انّه لقلع أو قرع، وانّ الهواء شرط، وانّه

8 أصلا R : — I⁀T ‖ 9 مما فى المحسوسات : لما سبق الاشارة اليه وله تتمة نذكرها فى الالٰهيات Tu ‖ الخلاف : اختلاف T ‖ 10° انها : + هى I ‖ 14 محسوسات : المحسوسات T ‖ 18 شرط : شرطه T

اذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطًا بطريق آخر، فذلك ببحث آخر.

(١٠٦) **فصل** < فى الوحدة والكثرة . > الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا الى الاجزاء الكمّيّة ولا الحدّيّة ولا انقسام الكلّىّ الى جزئيّاته. والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التى هى مثل قولنا « زيد وعمرو واحد فى الانسانيّة » ويكون معناه انّ لهما صورة فى العقل نسبتهما اليها سواء.

هذا ما أردنا هيهنا، وقد انتهى به القسم الاوّل،

ولنور الانوار حمد لا يتناهى.

---

2 ببحث آخر : سيجىء تحقيقه فى قسم الانوار Tu ‖ 4 الاجزاء : اجزاء HR ‖ 7 نسبتهما اليها : وفى بعض النسخ « نسبتها اليهما سواء » TaMaFa ‖ 8 هذا : هذه T ‖ 9 الانوار TMRF : النور HEI

القسم الثانى
فى الانوار الالٰهيّة
ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها 3

وفيه خمس مقالات

المقالة الأولى
فى النور وحقيقته 6
ونور الانوار وما يصدر منه أوّلاً

وفيه فصول وضوابط

I. 9

فصل
< فى انّ النور لا يحتاج الى تعريف >

12 (١٠٧) ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شىء أظهر من النور، فلا شىء أغنى منه عن التعريف.

---

3 ونور الانوار TIr : ونور النور I⌒H ‖ 13 الظاهر : ويعنى به الجلى فى نفسه المظهر لغيره (Ir) Tu ‖ عن التعريف : فالنور هو الظهور وزيادته، والظهور اما ذوات جوهرية قايمة بنفسها ـ كالعقول والنفوس ـ أو هيئات نورانية قايمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا؛ ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة، فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور، فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار (Ir) Tu

II.

فصل

< فى تعريف الغنىّ > 3

(١٠٨) الغنىّ هو ما لا يتوقّف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما يتوقّف منه على غيره ذاته او كمال له.

III. 6

فصل

< فى النور والظلمة >

9 (١٠٩) الشىء ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد هيهنا، اذ لستُ أعنى به ما يعدّ مجازيًّا ــ كالذى يُعنى به الواضح عند العقل ــ وان كان 12 يرجع حاصله فى الأخير الى هذا النور. والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره ــ وهو النور العارض، ــ والى نور ليس هو هيئة لغيره ــ وهو النور المجرّد والنور المحض. ــ وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغنٍ عن 15 المحلّ ــ وهو الجوهر الغاسق، ــ والى ما هو هيئة لغيره ــ وهى الهيئة الظلمانيّة. ــ والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأنّه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة. وقد شُوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور، بقى مظلمًا. وليست الظلمة

2 فصل : + آخر H ‖ 14 ماهو T : – I⌒H ‖ 15 وهى HEI : وهو TMRF ‖ 16–1 الهيئة الظلمانية : وهى المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض (Ir) Tu ‖ والبرزخ هو : البرزخ وهو T ‖ ويرسم : ورسم R

عبارة الّا عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الاعدام التى يشترط فيها الامكان،
فانّه لو فُرض العالم خلاءً أو فلكًا لا نور فيه، كان مظلمًا؛ ولازمه نقص
3 الظلمة مع عدم امكان النور فيه. فثبت انّ كلّ غير نور ونورانىّ مظلم.
والبرزخ اذا انتفى عنه النور، لا يحتاج فى كونه مظلمًا الى شىء آخر؛
فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس
6 وغيرها، وشاركت هذه فى البرزخيّة ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء
الدايم. فما فارقتْ به هذه البرازخ تلك من النور زايدٌ على البرزخيّة وقايمٌ
بها، فيكون نورًا عارضًا، وحامله جوهر غاسق. فكلّ برزخ هو جوهر غاسق.
9 (١١٠) والنور العارض المحسوس ليس بغنىّ فى نفسه، والّا ما افتقر
الى الغاسق. فلمّا قام به، فهو فاقر ممكن. ووجوده ليس من الجوهر الغاسق،
والّا لازمه واطّرد معه، وليس كذا، كيف والشىء لا يوجب أشرف من
12 ذاته! فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة أنوارَها غيرُ ماهيّاتها المظلمة وهيئاتها
الظلمانيّة. وستعلم انّ أكثر الهيئات الظلمانيّة معلولة للنور، وان كان
عارضًا أيضًا؛ وهى خفيّة، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغى
15 ان يكون مُعطى الانوار للبرازخ غيرَ برزخ ولا جوهر غاسق، والّا دخل

---

1 فحسب: على ما هو رأى الاقدمين من الحكماء Tu (Ir) ‖ التى: الذى HI ‖ فيها: فيه H ‖ الامكان: على ما هو رأى المشائين من ان الظلمة عبارة عن عدم النور عما من شأنه ان يستنير، ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما لامتناع النور عليه لشفيفه؛ وعند الاقدمين هو مظلم، فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسماء لشىء ـ كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ـ ان يكون جميع اسماء السلوب كذلك Tu (Ir) ‖ 3 كل غير نور ... مظلم: كل ما كان غير نور ... مظلم E كما هو رأى الاقدمين من المتألهين Tu (Ir) ‖ وشاركت: وشارك II ‖ ما: بما I ‖ عنه: عنها RF ‖ 11 لازمه: لزمه T ‖ 13 اكثر: — I ‖ معلولة: معلول T

فى هذا الحكم الذى هو على الجميع ، فهو أمر خارج عن البرازخ والفواسق.

IV.

فصل

‹ فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرّد ›

(١١١) الغواسق البرزخيّة لها أُمور ظلمانيّة كالاشكال وغيرها وخصوصيّات للمقدار؛ وان لم يكن المقدار زايدًا على البرزخ ، الّا انّ له تخصّصًا مّا ومقطعًا وحدًّا ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الاشياء التى يختلف بها البرازخ ، ليست للبرزخ بذاته، والّا تشاركت فيها البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها ، والّا استوى الكلّ فيها. فله ذلك من غيره، اذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانيّة غنيّةً ، ما توقّف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخيّة لو كانت غنيّةً بذاتها واجبةً ، ما افتقرت فى تحقّق وجودها الى المخصّصات من الهيئات الظلمانيّة وغيرها. فانّ البرازخ لو تجرّدت عن المقادير والهيئات ، لم يمكن تكثّرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصّص ذات كلّ واحد. وليس بجايز ان يقال انّ الهيئات المميّزة لوازم للماهيّة البرزخيّة تقتضيها هى، اذ لو كان كذلك ، لَمَا اختلفتْ فى البرازخ، وقد اختلفت.

والحدس يحكم بأنّ الجواهر الغاسقة الميّتة ليس وجود بعضها عن بعض،

---

6 البرزخ : البرازخ R ‖ 7 ينفرد HEMFI : يفرد T وفى اكثر النسخ ‹ ينفرد › Ta ينفرز MaRFa ‖ 8 تشاركت : لتشاركت M ‖ فيها TEMF : فيه HRI ‖ 9 استوى : استوت HI ‖ فله : اى للبرزخ Tu ‖ 11 تحقق : تحقيق T ‖ 13 لم : لا HEI ‖ الفارقة : الفاروقة M ‖ 14 كل واحد : + بالآخر (Tu) T ‖ 15 لما : ما I ‖ 17 عن : من TMF

اذ لا أولويّة بحسب الحقيقة البرزخيّة الميّتة. وستعلم من طرايق أُخرى انّ البرزخ لا يُوجِد البرزخ. والبرزخ وهيئاته الظلمانيّة والنوريّة، لمّا لم يكن وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور – لامتناع توقّف شيء على ما يتوقّف عليه، فيُوجِد موجِدَه فيتقدّم على موجِده ونفسه وهو محال، – واذا لم تكن غنيّةً لذاتها، فكلّها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نوريّة وظلمانيّة، فيكون نورًا مجرّدًا. والجوهر الغاسق جوهريّته عقليّة وغاسقيّته عدميّة؛ فلا يُوجَد من حيث هو كذا، بل هو فى الاعيان مع الخصوصيّات.

(١١٢) **ضابط** < فى انّ النور المجرّد لا يكون مشارًا اليه بالحسّ. >

ولمّا علمتَ انّ كلّ نور مشار اليه فهو نور عارض، فان كان نورٌ محضٌ، فلا يشار اليه ولا يحلّ جسمًا، ولا يكون له جهة أصلًا.

(١١٣) **ضابط** < فى انّ كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرّد. > النور العارض ليس نورًا لنفسه، اذ وجوده لغيره، فلا يكون الّا نورًا لغيره. فالنور المحض المجرّد نور لنفسه، وكلّ نور لنفسه نور محض مجرّد.

V.

فصل اجمالىّ

< فى انّ مَن يدرك ذاته فهو نور مجرّد >

(١١٤) كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانيّة فى الغير، اذ الهيئة النوريّة أيضًا ليست نورًا

3 توقف شىء : توقف الشىء R ‖ 4 واذا : و EI ‖ 5 لذاتها : بذاتها HEI ‖ 6 عقلية R : عقلى I⁀T ‖ عدمية R : عدمى I⁀T ‖ 10 يحل : يجد M ‖ 17 من كان له RFI : ما كان له T من له HEM ‖ 18 النورية : النورانية F ‖ ليست نورا : لما تبين فى الضابط الثانى Tu

لذاتها فضلًا عن الظلمانيّة. فهو نور محض مجرّد لا يشار اليه.

VI.

فصل تفصيلىّ
< فيما ذكرناه أيضًا >

(١١٥) هو انّ الشىء القايم بذاته المدرِك لذاته لا يعلم ذاتَه بمثالٍ لذاته فى ذاته، فانّ علمه ان كان بمثالٍ ومثال الأنائيّة ليس هى ــ فهو بالنسبة اليها هو والمدرَك هو المثال حينئذٍ، ــ فيلزم ان يكون ادراك الأنائيّة هو بعينه ادراك ما هو هو، وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها، وهو محال ــ بخلاف الخارجيّات، فانّ المثال وما له ذلك كلاهما هو. ــ وأيضًا ان كان بمثال، ان لم يعلم انّه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وان علم أنّه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصوّر ان يعلم الشىء نفسه بأمرٍ زايدٍ على نفسه، فانّه يكون صفة له. فاذا حكم انّ كلّ صفة زايدة على ذاته ــ كانت علمًا أو غيره ــ فهى لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزايدة.

---

4 محض : ــ TMF ‖ 5 هو ان : ــ T ‖ القايم : العالم H ‖ 6 الأنائية : الأنائية I⌒T على ما فى النسخ المشهورة و« مثال الأنائية » على ما فى نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف ــ رضى الله عنه ــ مقابل بها أيضا، وهذه النسخة أصح ولهذا غيّر فى تلك النسخة « الأنائية » (الأنية Ma!) حيث كانت الى« الأنائية » TaMaFa ‖ 7–8 هو بعينه : بعينه HERI ‖ TMF ‖ 8 ما هو هو : اى ادراك شىء هو هو اى هو غيرها لا ادراك شىء هو هى اى هو نفسها Tu ‖ 9 بخلاف : هو بخلاف T ‖ كلاهما هو : لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو، لا ان احدهما هو دون الآخر Tu ‖ 11 وكيف ما كان : اى الشىء القايم بذاته المدرك لها اى سواء كان عقلا او نفسا Tu ‖ 13 كانت : كان HEI ‖ 14 الزايدة : + عليها (Tu) T

(١١٦) وأنتَ لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها، واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة أو زايد، فلا تحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير
3 ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغايبة عن نفسها. فيجب ان يكون ادراكها لها لنفسها كما هى، وان لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات
6 الظلمانيّة والنوريّة، ليست من المدرِك منك، فليس المدرِك منك بعضوٍ ولا أمر برزخىّ والّا ما غبتَ عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمرّ لا يزول. والجوهريّة اذا كانت كمال ماهيّتها أو تؤخذ عبارةً عن سلب الموضوع أو
9 المحلّ، ليست بأمرٍ مستقلّ يكون ذاتك نفسها هى. وان أُخذت الجوهريّة معنًى مجهولًا وأدركتَ ذاتك لا بأمر زايد ادراكًا مستمرًّا، فليست الجوهريّة الغايبة عنك كلّ ذاتك ولا جزءَ ذاتك. فاذا تفحّصتَ، فلا تجد ما أنتَ به
12 أنتَ الّا شيئًا مدركًا لذاته وهو « أنائيّتك. » وفيه شاركك كلّ من أدرك ذاته وأنائيّته. فالمُدرِكيّة اذن ليست بصفة ولا أمر زايد، كيف ما كان. وليست جزءًا لأنائيّتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولًا حينئذ: اذا كان وراء
15 المدرِكيّة والشاعريّة، فيكون مجهولًا، ولا يكون من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها. فتبيّن من هذا الطريق انّ الشيئيّة ليست بزايدة أيضًا على الشاعر؛

---

2 زايد : زايدة T ‖ 3 الغير : غير M ‖ 3–4 ادراكها لها : اى ادراك الذات وفى بعض النسخ ‹ ادراكك لها › TaMaFa وكذا ER ‖ 4 لا تغيب : اى ذاتك Tu ‖ 6 من : هى T ‖ 7 مستمر : مستمرا HRI ‖ 8 ماهيتها : اى ماهية الذات Tu ‖ 10 مجهولا : كما هو رأى بعض المشائين Tu ‖ 11 الغايبة عنك : لكونها مجهولة Tu ‖ 12 أنائيتك : TM أبانيتك HEFI (مهملة فى R) ‖ 13 وأنائيته TM : وأنانيته HEFI ‖ 14 لأنائيتك : TM لأنانيتك HEFI ‖ اذا : واذا R ‖ 16 فتبين : فبين TF ‖ مزايدة : بزايد H ‖ أيضا : — R

فهو الظاهر لنفسه بنفسه، ولا خصوص معه حتّى يكون الظهور حالًّا له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نورًا محضًا. ومُدركيّتك لأشياء أُخرى تابع لذاتك، واستعداد المُدركيّة عرضيٌّ لذاتك. وان فرضت 3 ذاتك أنّيّة تدرك نفسها، فيتقدّم نفسها على الادراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس الّا ما قلنا. واذا أردتَ أن يكون للنور عندك

(١١٧) **ضابطٌ**، فلْيكُن انّ النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المُظهِرُ 6 لغيره بذاته، وهو أظهر فى نفسه من كلّ ما يكون الظهور زايدًا على حقيقته. والانوار العارضة أيضًا ليس ظهورها لأمر زايد عليها، فتكون فى نفسها خفيّةً،

4 أنية : اى حقيقة موجودة Tu ‖ تدرك نفسها فيتقدم نفسها HEI : تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها TMF وفى اكثر النسخ < تدرك . . . نفسها > TaMaFa تدرك نفسها فيتقدم ذاتها R ‖ فتكون : اى ذات الأنية Tu ‖ 5 فليس : اى المدرك لذاته Tu ‖ ما قلنا : من انه نفس الادراك والظهور الروحانى لا شىء آخر يتبعه الادراك (Ir) Tu ‖ للنور : اى (ضابط) لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا — وان كان سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد — لانه بعد هذا يشرع فى الانوار العارضة، وانما يتميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اى قايم بذاته والعارض نور لغيره اى قايم به (Ir) Tu ‖ 7 على حقيقته : ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان، لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه، لوجوب كون المعرِّف أجلى من المعرَّف. وانما يمكن ان يدرك بما هو أشد ظهورا منه، اعنى انه يدرك باشراق نور العقل عليه ان كان قايما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا، فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى أبصارنا. فكما ان أبصارنا لا تبصر الا باشراق نور الشمس عليها، فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات (الامور الخارجة عنا Tut) الا باشراق نور العقل عليها. هذا كله سوى ضابطة النور فى الانوار القايمة بذواتها. واما الانوار العارضة القايمة بالجواهر فهى وان كانت انوارا لغيرها من المحالّ التى هى فيها، فليس ظهورها أيضا زايدا عليها بحيث تكون فى نفسها خفية، بل هى نفس الظهور المفتقر الى محلّ (Ir) Tu

بل ظهورها انّما هو لحقيقة نفسها. وليس انّ النور يحصل ثمّ يلزمه الظهور،
فيكون فى حدّ نفسه ليس بنور، فيُظهره شيء آخر؛ بل هو ظاهر وظهوره
3 نوريّته. وليس كما يتوهّم فيقال «نور الشمس يُظهره أبصارنا» بل ظهوره هو
نوريّته، ولو عدم الناس كلّهم وجميع ذوات الحسّ، لم يبطل نوريّته.

(١١٨) عبارة اُخرى: ليس لك ان تقول «أنيّتى شيء يلزمه الظهور
6 فيكون ذلك الشيء خفيًّا فى نفسه» بل هى نفس الظهور والنوريّة. وقد علمتَ
انّ الشيئيّة من المحمولات والصفات العقليّة، وكذا كون الشيء حقيقةً وماهيّةً،
وعدم الغيبة أمر سلبىّ لا يكون ماهيّتك؛ فلم يبق الّا الظهور والنوريّة. فكلّ
9 مَن أدرك ذاته، فهو نور محض، وكلّ نور محضٍ ظاهرٌ لذاته ومدرِك لذاته.
هذا احدى الطرايق.

(١١٩) **حكومة** < فى انّ ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده
12 عن المادّة كما هو مذهب المشّائين. > ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرّدًا

---

3 فيقال: + ان R ‖ 4 نوريّته: كان المذكور فى هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة، اذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع ان معرفتها امّ الحكمة وأصل الفضايل وعليها يتوقف معرفة دقايق الحكمة ورقايق المتألهين، كما جاء فى الوحى القديم «اعرف نفسك يا-انسان تعرف ربّك» وفى كلام النبى صلم «من عرف نفسه فقد عرف ربّه، وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه» وفى كلام افلاطون «من عرف ذاته تألّه» وفى كلام ارسطوطاليس «معرفة النفس معينة فى كل حق معونة كثيرة». الى غير ذلك... (Ir) Tu ‖ 5 أنيتى: أنانيتى M ‖ 6 هى: هو MF ‖ والنورية: والانية F وفى نسخة «والانية» Mt ‖ 9 ومدرك لذاته: فالمدرك والمدرَك والادراك هيهنا واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا Tu ‖ 10 احدى الطرايق I—H: اخرى الطرايق T وفى بعض النسخ «احدى الطرق» (احدى الطرايق Ta) وفى نسخة «هذا آخر الطريق» والاول اولى لانه قد يذكر طرقا اخرى فى اثبات هذا المطلوب TaMaFa

عن البرازخ والموادّ ، لم يلزم الّا ان يكون طعمًا لنفسه لا غير . والنور اذا
فُرض تجرّده ، يكون نورًا لنفسه ؛ فيلزم ان يكون ظاهرًا لنفسه وهو الادراك ،
ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرّد ظاهرًا لنفسه ، بل طعمًا لنفسه فحسب. 3
ولو كفى فى كون الشىء شاعرًا بنفسه تجرّده عن الهيولى والبرازخ ــ كما هو
مذهب المشّائين ــ لكانت الهيولى التى اثبتوها شاعرةً بنفسها ، اذ ليست هى
هيئة لغيرها بل ماهيّتها لها ، وهى مجرّدة عن هيولى اُخرى ــ اذ لا 6
هيولى للهيولى ــ ولا تغيب عن نفسها ، أن عُنى بالغيبة بُعدها عن نفسها ؛
وان عُنى بعدم الغيبة الشعور ، فلم يرجع الشعور فى المفارقات الى عدم الغيبة ،
بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير . وكان عند المشّائين 9
كون الشىء مجرّدًا عن المادّة غير غايب عن ذاته هو ادراكه . والمادّة نفسها
كما قالوا خصوصها انّما يحصل بالهيئات ، فهب انّ الهيئات منعتها المادّة ،
فالمادّة ما الذى منعها ؟ واعترفوا بأنّ الهيولى ليس لها تخصّص الّا بالهيئات 12
التى سمّوها صورًا . والصور اذا حصلت فينا ، أدركناها ؛ وليست الهيولى فى
نفسها الّا شيئًا مّا مطلقًا أو جوهرًا مّا عند قطع النظر عن المقادير وجميع

---

1 عن البرازخ : وفى بعض النسخ «عن البرزخ» TaMaFa و كذا R ‖ **3** ظاهرا لنفسه : اى مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين ، اذ ليس نورا لنفسه ليلزم الظهور Tu ‖ **4–5** كما ... المشائين HERI : — TMF ‖ **7** ان عنى : اعنى T ‖ بالغيبة : اى فى تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة Tu ‖ **8** الى عدم الغيبة : على ما يقوله المشاؤون من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها Tu ‖ **10** هو ادراكه : والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور ، كان التعريف دوريا لتعريفهم ادراك المفارق الذى هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة بالشعور Tu ‖ **12** منعها : اى عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اى بعدها عن ذاتها على ما تقدم Tu

الهيئات كما زعموا. فلا شىء فى حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهيولى سيّما انّ
جوهريّتها هى سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلِمَ ما أدركتْ ذاتها لهذا
3 التجرّد عن الحوامل والاجزاء؟ ولِمَ ما أدركت الصور التى فيها على انّا بيّنّا
حال الجوهريّة والشيئيّة وانّ أمثالهما اعتبارات عقليّة؟

(١٢٠) ثمّ قال هؤلاء انّ مبدع الكلّ ليس الّا مجرّد الوجود. واذا
6 بُحث عن الهيولى على مذهبهم، رجع حاصلها الى نفس الوجود، اذ التخصّص
انّما هو بالهيئات الجوهريّة كما سبقت. وليس شىء هو نفس الماهيّة مطلقًا،
بل يثبت خصوص، فيقال انّه ماهيّة أو موجود. والهيولى لا تبقى الّا ماهيّةً
9 مّا أو وجودًا مّا؛ فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودًا مّا،
فكان واجب الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا! واذا كان واجب الوجود
يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضًا فى الهيولى، لأنّها
12 موجود فحسب. وبطلان هذه الاقاويل ظاهر. فثبت انّ الذى يدرك ذاته هو
نور لنفسه وبالعكس. واذا فرض النور العارض مجرّدًا، كان ظاهرًا فى نفسه
لنفسه. فما حقيقته انّه الظاهر فى نفسه لنفسه، حقيقته حقيقة النور المفروض
15 مجرّدًا، فانّ «الهو هو» ينعكس رأسًا برأس.

---

1 فلا : ولا TMR ‖ 2 هى : هو TERF ‖ ادركت : ادرك HMI ‖ 4 امثالهما : امثالها H ‖ 5 هؤلاء : اى المشاؤون Tu ‖ مبدع : مبدأ E ‖ 6 رجع : يرجع TMF HERI ‖ 7 الجوهرية : والجوهرية HI ‖ 8 بل يثبت : بل ثبت T وفى بعض النسخ «بل اذا ثبت» TaMaFa ‖ فيقال : + له HI ‖ 10 هكذا : كذا TMF ‖ 12 موجود : موجودة THFI EMR ‖ هو : فهو HE ‖ 13 واذا : + كان R

VII.

فصل

< فى الانوار وأقسامها > 3

(١٢١) النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه، والى نور فى نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفتَ انّه نور لغيره، فلا يكون نورًا لنفسه وان كان نورًا فى نفسه، لأنّ وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا 6 لنفسه على ما عرفتَ. والحيوة هى أن يكون الشىء ظاهرًا لنفسه، والحىّ هو الدرّاك الفعّال. فالادراك عرفتَه. والفعل أيضًا للنور ظاهر، وهو فيّاض بالذات. فالنور المحض حىّ، وكلّ حىّ فهو نور محض. والغاسق ان أُدرك 9 ذاته، كان نورًا لذاته، فلم يكن جوهرًا غاسقًا. وان اقتضى البرزخ أو غاسق مّا من حيث هو كذا الحيوةَ والعلمَ، لكان يجب على مشاركه ذلك، وليس كذا. وان فُرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زايدة، كان على ما 12 سبق. وأيضًا لا شكّ انّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فانّه غاسق فى نفسه؛ كيف يظهر له شىء اذ لا بدّ لِمَن يظهر له شىء أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟ فانّه لا يشعر بغيره مَن لا شعور له بذاته. 15

---

5 نور لغيره : وهو محله Tu ‖ لنفسه : اى ظاهرا لها مدركا اياها Tu ‖ 5 فى نفسه : لاشراقه فى نفس الامر Tu ‖ لغيره : فلا يكون مدركا لنفسه Tu ‖ الجوهر الغاسق : اى الجسم المظلم Tu ‖ 7 ظاهرا لنفسه : اى مدركا لها Tu ‖ 8 عرفته : وهو انه ظهور ذات الشىء لذاته Tu ‖ ظاهر : وهو الاشراق Tu ‖ 8–9 وهو فياض بالذات R : وهو فياض الذات T⁀F وفى بعض النسخ « فانه فياض بالذات » وهذا أوضح TaMaFa وهو فياض لذاته I ‖ 9 فهو : — T ‖ 11 لكان : فكان R كان I ‖ مشاركه : مشاركيه I اى فى الجسمية والظلمة Tu ‖ 13 لما سبق : كما سبق TF ‖ 14 لمن : لشىء T

فلمّا لم يكن البرزخ ظاهرًا لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لمّا لم يكن وجودها الّا
3 لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قايم بنفسه، بل القايم منهما هو البرزخ. فان كان شيء مّا مدركًا منهما لذاته، فلا يكون الّا ما له ذاته منهما وهو البرزخ. فانّ البرزخ والهيئة شيئان لا شيء واحد، ودريتَ انّه غير
6 ظاهر فى نفسه.

(١٢٢) ايضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يُظهِر الشيء لغيره ـ كالنور العارض للمحلّ ـ وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. واذا
9 كان شيء أظهر أمرًا لغيره، ينبغى أن يكون ذلك الغير ظاهرًا لنفسه حتّى يظهر عنده أمر مّا. واذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز ان يكون أمر يُظهِر الشيءَ لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهرًا عند نفسه، اذ لا
12 أقرب من نفسه الى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يُظهر نفسَه لنفسه شيء مّا أبدًا. كيف ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرةً لنفسه قبل ذلك؟ والبرزخ خفىّ لنفسه
15 على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

(١٢٣) وأيضًا من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور

4 شيء ما مدركا منهما: شيء منهما مدركا HaR ‖ 5 ودريت: وقد دريت M ‖ 7 يجوز: — R ‖ 8 للمحل: كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اى لجسمها للابصار Tu ‖ لغيره: ولا من اظهاره غيره لغيره Tu ‖ لذاته: اى ادراكه لها Tu ‖ 10 امر ما: فان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره فى نفسه لنفسه Tu ‖ 11 به: اى بذلك الاظهار Tu ‖ 12 وخفاء: وخفى H ‖ 14 قبل ذلك TMF: + وهو محال HERI ‖ 15 يظهره I⁀H: يظهر ITR ‖ 16 أظهره: اى البرزخ الخافى نفسه على نفسه لنفسه Tu ‖ شيء: بحيث يدرك نفسه Tu

وكان كلّ برزخ استنار ظاهرًا لنفسه، فكان حيًّا. وليس كذا. وأىّ خصوص
يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانيّة، لا يوجب أن يُظهره نور عند نفسه. وتقرّر
من جهة أُخرى انّ ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة مّا ولا
جوهر غاسق مّا.

(١٢٤) **قاعدة** < فى انّ الجسم لا يوجد جسمًا. > **وإذا دريتَ انّك**
فى نفسك نور مجرّد ولستَ تقوى على ايجاد برزخ، فاذا كان من النور
الجوهرىّ الحىّ الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ
الميّت عن ايجاد البرزخ.

VIII.

فصل

< فى انّ اختلاف الانوار المجرّدة العقليّة هو بالكمال والنقص لا بالنوع >

(١٢٥) النور كلّه فى نفسه لا يختلف حقيقته الّا بالكمال والنقصان
وبأُمور خارجة، فانّه ان كان له جزءان وكلّ واحد غير نور فى نفسه، كان
جوهرًا غاسقًا أو هيئة ظلمانيّة، فالمجموع لا يكون نورًا فى نفسه. وان

---

2 يوجد EMFI : يؤخذ T نوحد R وفى بعض النسخ < يفرض > MaFa (يعرض Ta) ‖ بهيئات : لهيئات T ‖ **3** ظهر : يظهر T ‖ ظهوره لنفسه HERI : ظهوره TMF ‖ **7** الفاعل : الفعال H ‖ يقصر : يقتصر H ‖ **8** عن ايجاد البرزخ : ولان الايجاد اظهار الشىء واخراجه من العدم الى الوجود ويمتنع ان يظهر الغير من لا يكون ظاهرا لنفسه اى مدركا لها، فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الايجاد الادراك اى الحيوة وامتناعه ممن لا ادراك له (Ir) Tu ‖ **12** لا بالنوع : كما ذهب اليه المشاؤون Tu ‖ **13** والنقصان HERI : والنقص TMF ‖ **14** بامور : امور RI ‖ خارجة : خارجية M

كان أحدهما نورًا والآخر غير نور، فليس له مدخل فى الحقيقة النوريّة، وهى أحدهما. وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل.

3 (١٢٦) **فصل.** ومن طريق آخر نقول: الانوار المجرّدة لا تختلف فى الحقيقة، والّا ان اختلفت حقايقها، كان كلّ نور مجرّد فيه النوريّة وغيرها. وذلك الغير امّا ان يكون هيئة فى النور المجرّد، أو النور المجرّد هيئة

6 فيه، أو كلّ واحد منهما قايم بذاته. فان كان هو هيئة فى النور المجرّد، فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشيء لا تحصل فيه الّا بعد تحقّقه ماهيّةً مستقلّةً فى العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وان كان النور المجرّد هيئةً

9 فيه، فليس بنور مجرّد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فُرض نورًا مجرّدًا، وهو محال. وان كان كلّ واحد منهما قايمًا بذاته، فليس أحدهما محلّ الآخر ولا الشريك فى المحلّ، وليسا ببرزخَين ليمتزجا أو

12 ليتّصلا، فلا تعلّق لأحدهما بالآخر. فالانوار المجرّدة غير مختلفة الحقايق.

(١٢٧) ايضاح آخر: اذا تبيّن انّ أنائيّتك نور مجرّد ومُدرك لنفسه والانوار المجرّدة غير مختلفة الحقايق، فيجب ان يكون الكلّ مدركًا لذاته،

15 اذ ما يجب على شيء يجب على مشاركه فى الحقيقة. هذا طريق آخر. واذا

---

1 غير نور: ليس بنور R (غير نور Rt) ‖ 3 نقول: فنقول T ‖ المجردة: + نفوسا كانت او عقولا T (Tu) ‖ 3–4 فى الحقيقة: بالحقيقة F ‖ 6 قايم: قايما R ‖ 7 خارج: الخارج H ‖ 8 فى العقل: بالعقل F ‖ 8–9 هيئة فيه: اى فى ذلك الغير الظلمانى Tu ‖ 9 هو: — HER ‖ بل المفروض انه نور مجرد TMFI ‖ 10 بذاته TMRF: بنفسه HEI ‖ 11 وليسا: وليس T ‖ ببرزخين: برزخين TR ‖ 11–12 ليمتزجا أو ليتصلا HaERt: ليمتزجان او ليتصلان HRI يمتزجا او يتصلا T ليمتزجا او يتصلا MF ‖ 13 ان: — T ‖ أنائيتك TM: انانيتك HEFI (مهملة فى R) ‖ 15 شىء: الشىء R

علمتَ ما سبق أوّلاً، استغنيتَ عن هذه الوجوه.

(١٢٨) **قاعدة** < فى انّ مُوجِد البرازخ مدرك لذاته. > فلمّا كان
واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورًا مجرّدًا، فهو حىٌّ مدرِك لذاته، 3
لأنّه نور لنفسه.

IX.

فصل 6

< فى نور الانوار >

(١٢٩) النور المجرّد اذا كان فاقرًا فى ماهيّته، فاحتياجه لا يكون
الى الجوهر الغاسق الميّت، اذ لا يصلح هو لأن يُوجد أشرف وأتمّ منه لا 9
فى جهة؛ وأنّى يفيد الغاسق النورَ؟ فان كان النور المجرّد فاقرًا فى تحقّقه،
فالى نور قايم. ثمّ لا يذهب الانوار القايمة المترتّبة سلسلتها الى غير النهاية،
لما عرفتَ من البرهان الموجب للنهاية فى المترتّبات المجتمعة. فيجب ان ينتهى 12
الانوار القايمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها الى نور ليس وراءه نور، وهو
نور الانوار، والنور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم
الأعلى، وهو النور القهّار، وهو الغنىّ المطلق، اذ ليس وراءه شىء آخر. 15

---

3 لذاته TMRFIr : لنفسه H ، — EI ‖ **14** المقدس THaMRF : القدوس HERtI ‖ **14—15** والنور الاعظم الاعلى : الاعلى والنور الاعظم R ‖ **15** النور القهار : القاهر HR اى لجميع الانوار لشدة إشراقه وقوة لمعان نوره الغير المتناهى شدة وقوة، اذ ساير الانوار المجردة العقيلة أشعة ضعيفة من لمحات اشراق شمسه وتلويحات لمعان برقه غير منفصلة عنه بل متحدة به نوعا من الاتحاد، واعتبره باتحاد نور الكواكب وأشعتها فى النهار بنور الشمس وشعاعها، والنور العظيم العالى مشتمل على الكل ضرورة إشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب، فيصير الانوار كلها كأنّها جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها، ولشدة نوريتها وقوة

ولا يتصوّر وجود نورَين مجرّدَين غنيَّين، فانّهما لا يختلفان فى الحقيقة لما
مضى؛ ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر يفرض
3 انّه لازم للحقيقة اذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانيًّا أو نورانيًّا،
فانّه ليس وراءهما مخصّص. وان خصّص أحدهما نفسه أو صاحبَه، فيكونان
قبل التخصّص متعيّنَين لا بالمخصّص، ولا يتصوّر التعيّن والأثنينيّة الّا بمخصّص.
6 فالنور المجرّد الغنيّ واحد وهو نور الانوار، وما دونه يحتاج اليه ومنه
وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكلّ شيء ولا يقهره ولا يقاومه
شيء اذ كلّ قهر وقوّة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الانوار العدم،
9 فانّه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، ولم يترجّح تحقّقه من نفسه
على ما دريتَ، بل بمرجّح، فلم يكن بغنيّ حقًّا، فيحتاج الى غنيّ مطلق هو
نور الانوار لوجوب تناهى السلسلة.
12 (١٣٠) وأيضًا من طريق آخر: الشيء لا يقتضى عدم نفسه، والّا ما
تحقّق. ونور الانوار وحدانيّ لا شرط له فى ذاته، وما سواه تابع له. واذ

---

3 لازم: عارض R ‖ نورانيا TRF : نوريا HEMI ‖ 4 فيكونان TERI : فيكونا HMF ‖
5 التخصص HEMFI : التخصيص TR وفى بعض النسخ «التخصيص» MaFa (التخصص Ta) ‖
التعين : التعيين H ‖ بمخصص TEFI : لمخصص HM بالمخصص R ‖ 6 نور الانوار : والنور
الاظهر الاقهر الذى هو نفس الظهور العقلى الشمسى شمس عالم العقل Tu (Ir) ‖ وما دونه :
من الاشعة الظاهرة عن اشراقه وأشعة الاشعة التابعة للمعانه الى ان ينتهى الظهور الى ظهور
الاجسام وهيئاتها التى هى اكثف الاشعة الظهورية Tu (Ir) ‖ 8 كل قهر وقوة : كل قوة
وقهر H ‖ كمال: — R ‖ 10 على ما دريت: اى فى مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من
القسم الاول Tu (رجوع به ص ٦٢ شود) ‖ بغنى: غنيا T ‖ 12 ما : لما M

اشراقها (اشراقيتها Mu اشراقاتها Fu) وافراط ظهورها يتجافى عنها الحواس وينبوا
منها القوى، فلا يدرك لها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام،
ولهذا لا يصل الى ادراكها اكثر الانام Tu (Ir) ‖ آخر : — TMF

لا شرط له ولا مضادّ له، فلا مُبطل له؛ فهو قيّوم دايم. ولا يلحق نور الانوار هيئة مّا نوريّة كانت أو ظلمانيّة، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

3 (١٣١) أمّا اجمالاً: فلأنّ الهيئة الظلمانيّة لو كانت فيه، للزم أن يكون له فى حقيقة نفسه جهة ظلمانيّة توجبها، فيتركّب، فليس بنور محض. والهيئة النوريّة لا تكون الّا فيما يزداد بها نوراً؛ فنور الانوار ان استنار بهيئة،

6 فكان ذاته الغنيّة مستنيرةً بالنور الفاقر العارض الذى أوجبه هو بنفسه، اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئةً نوريّةً، وهو محال.

(١٣٢) اجمال آخر: هو انّ المنير أنور من المستنير من جهة

9 اعطاء ذلك النور، فيكون ذاته أنور من ذاته، وذلك ممتنع.

(١٣٣) طريق آخر تفصيلىّ: هو انّ نور الانوار لو أوجب لنفسه هيئة، لفعل وقبل. وجهة الفعل غير جهة القبول، ولو كان جهة الفعل

12 بعينها جهة القبول، لكان كلّ قابل لما قبل فاعلاً، وكلّ فاعل لما فعل قابلاً بنفس الفعل؛ وليس كذا. فيلزم ان يكون فيه جهتان: جهة تقتضى الفعل وجهة تقتضى القبول. ولا يتسلسل الى غير النهاية، فينتهى الى جهتين فى ذاته.

15 (١٣٤) ثمّ الجهتان ليس كلّ واحد منهما نوراً غنيًّا اذ لا نورَين غنيَّين لما عرفتَ، ولا أحدهما نور غنىّ والآخر نور فقير، لأنّ الفقير ان

---

2 صفة : اى من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية Tu ‖ 4 له TMRF : — HEI ‖ 5 ان : — EI ‖ 9 اعطاء : عطاء H ‖ 12 لكان : كان T ‖ لما قبل فاعلا : اى فاعلا لما قبل Tu ‖ 13 جهتان : — TMF ‖ 14 وجهة TMRF : واخرى TtHEI ‖ تقتضى : — HEI ‖ النهاية : نهاية H ‖ فى ذاته : فيكون ذاته مركبة لا بسيطة، هذا خالف. ولما نفى الجهتين عن الواجب لذاته بطريقة المشائين اراد ان ينفيهما بطريق آخر ... Tu ‖ 15—16 لا نورين غنيين TMFI : لا نوران غنيان HER ‖ 1 نور غنى : غنى T ‖ نور فقير : فقير R ‖ لان : فان HEI

كان هيئةً فيه، فيعود الكلام اليه؛ وان لم يكن هيئة، فهو مستقلّ، فلا
يكون فيه، وقد فُرِض جهةً فى ذاته، وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهما
3 نورًا والآخر هيئة ظلمانيّة، لأنّه يعود هذا الكلام بعينه أيضًا. ولا أن
يكون أحدهما جوهرًا غاسقًا والآخر نورًا مجرّدًا، فيكون كلّ واحدٍ غير
متعلّق بالآخر، فلا يكون فى ذات نور الانوار أيضًا. فثبت انّ نور الانوار
6 مجرّد عمّا سواه، ولا ينضمّ اليه شىء مّا، ولا يتصوّر أن يكون أبهى منه.
ولمّا رجع حاصل علم الشىء بنفسه الى كون ذاته ظاهرةً لذاته، وهو النوريّة
المحضة التى لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا
9 يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك فى كلّ نور مجرّد.

---

1 فيه : + جهة H ‖ 3 لانه يعود ... (هذا الكلام : — M) أيضا TMRF : أيضا يعود (لعود EI) هذا الكلام بعينه HEI ‖ 4 واحد : — R ‖ 5 فثبت : قد ثبت R ‖ 6 شىء ما : وفى بعض النسخ « ولا ينضم اليه شىء ما من الهيئات » TaMaFa ‖ 7 وهو : وهى R ‖ 9 فى كل نور مجرد : ان ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزايدين على نفس الذات. واعلم ان الذى نفينا عن الواجب من الصفات، هى الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية ... واما اعتبارات لا وجود لها فى الاعيان — ككونه تعالى شيئا وحقيقة — كما عرفت فهى فى حكم الامور السلبية فى كونها لا تخل بوحدانيته. فمثل هذه الصفات يجوز عليه، بل يجب له. ومما يجب ان تعلمه وتحققه إنه لا يجوز ان يلحق للواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له اضافة واحدة هى المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصوّرية ونحوهما، ولا سلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها، وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه، وان كانت السلوب لا تكثر على كل حال. وهذا مما استفدتُه من المصنف فى غير هذا الكتاب ولم أجد فى كلام غيره Tu

المقالة الثانية

فى ترتيب الوجود

وفيها فصول 3

I.

فصل

<فى انّ الواحد الحقيقىّ لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد> 6

(١٣٥) لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها ، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة ، فذاته تصير 9 مركّبة ممّا يوجب النور ويوجب الظلمة ، وقد تبيّن لك استحالته ، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة ؛ وأيضًا النور من حيث هو نور ان اقتضى ، فلا يقتضى غير النور ؛ ولا يحصل منه نورانِ ، فانّ أحدهما غير الآخر ، فاقتضاء 12 أحدهما ليس اقتضاء الآخر ، ففيه جهتان وقد بيّنّا امتناعهما . وهذا يكفى فى حصول كلّ شيئين منه كيف كانا . وفى التفصيل نقول : لا بدّ من فارق بين الأثنين . ثمّ يعود الكلام الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما ، فيلزم 15 جهتان فى ذاته وهو محال .

---

2 فى ترتيب الوجود THaMFI : وفى بعض النسخ « فى تعريف ترتيبات (ترتيب Ma) الوجود » وفى بعض النسخ « فى بعض ترتيبات الوجود » (وكذا R) TaMaFa فى ترتيبات الوجود HERt ‖ 9 هيئتها TMRF : هيئاتها HEI ‖ 10 تبين : بين HI ‖ 13 ليس : غير TF ‖ 14 منه : فيه E منه فيه R

II.

فصل

3 <فى انّ أوّل صادر من نور الانوار نور مجرّد واحد>

(١٣٦) وان فُرض وجود ظلمة ، فلا يحصل منه معها نور ، والّا تعدّدت
6 جهاته على ما سبق . والانوار المجرّدة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة ؛ فلو
صدر منه ظلمة ، لكانت واحدةً ، وما وجد غيرها من الانوار والظلمة ،
والوجود يشهد ببطلانه . فنور الانوار لمّا لم يتصوّر ان يحصل به على وحدته
9 كثرة ، ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورَين ، فأوّل ما
يحصل منه نور مجرّد واحد . ثمّ لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانيّة
مستفادة من نور الانوار ، فيتعدّد جهات نور الانوار مع ما بُرهن من انّ
12 الانوار سيّما المجرّدة غير مختلفة الحقايق . فاذًا التمييز بين نور الانوار وبين

---

5 وان فرض : فان فرض R فافرض Rt ‖ وجود ظلمة : اى من نور الانوار Tu ‖ 7 وما وجد : وهى توجد E ‖ 8 به I⌢Tt : منه T ‖ 9 كثرة : وفى بعض النسخ « كثير» TaMaFa (وكذا EI) ‖ ولا نورين H : ولا نوران I⌢T وفى بعض النسخ «ولا نورين» وهذا أولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة ، والاول معطوف على كثرة وفيه بعد لتوسط قوله « ولا امكان » TaMaFa ‖ 10 نور مجرد واحد : هو المسمى عند بعض الاوايل بـ « العنصر الاوّل » لانه أصل ما عداه من الممكنات ، لان ما عداه معلول له ، وعند المشائين بـ « عقل الكل » اما لانه عقل لجملة العالم واما لانه فى المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذى يقال لجرمه « جرم الكل » ولحركته « حركة الكل » لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته ، وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن (Ir) Tu ‖ 11 مستفادة من TMRF : مستفادة عن HEI ‖ 12 التمييز : التميز TM

النور الأوّل الذى حصل منه، ليس الّا بالكمال والنقص، وكما انّ فى
المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد فى الكمال، فالانوار المجرّدة
حكمها كذا. والانوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان 3
اتّحد القابل واستعداده، كحايط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج،
أو ما ينعكس من الزجاج على الارض من شعاع الشمس، وبيّن انّ الارض
يقبل من الشمس أتمّ ممّا انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج، 6
ولا يخفى انّ التفاوت فى الكمال والنقص بينهما ليس الّا لتفاوت المفيدين
هيهنا. وقد يكون الفاعل واحدًا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل،
كما يقع من شعاع الشمس على البلّور والشبح والارض، فانّ الذى يقبل 9
البلّور أو الشبح مثلًا أتمّ. والنور المجرّد لا قابل له؛ فما وراء نور الانوار
كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله. وكمال نور الانوار لا علّة له، بل
هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص. 12

(١٣٧) سؤال : الماهيّة النوريّة من حيث هى لا تقتضى الكمال،

---

1 وكما : فكما MR ‖ 3 كذا : هكذا T ‖ العارضة : اى للاجسام Tu ‖ 5 أو ما ينعكس : تقديره أو كارض (كالارض Mu) يقبل النور من الشمس والسراج أو ما ينعكس من الزجاج على تلك الارض Tu ‖ من شعاع الشمس : وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحايط يقبل النور من الشمس ومن السراج أو مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس، وعلى هذا يكون الارض فى قوله « وبين ان الارض » بمعنى الحايط؛ وهذا التقدير أولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحايط وليس ببعيد بخلاف التقدير الاول، فانه فيه بعدا لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى Tu وكذا الشعاع الشمسى اذا وقع على أرض وانعكس من زجاج يقابل تلك الارض عليها شعاع آخر ... Ir ‖ 9 والشبح TM : او الشبح HERFI وهو الخرز الاسود فارسى معرّب Tu ‖ 10 أو الشبح : والشبح TI

فتخصّصها بنور النور ممكن معلول؟

جواب: هى كلّيّة ذهنيّة لا تتخصّص نفسها بخارج، وما فى العين
3 شيء واحد، ليس أصل وكمال، وللذهنيّ اعتبارات لا تتصوّر على العينيّ.

(١٣٨) وما قيل «انّ القايم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكّمٌ
قد سبقت الاشارة اليه. بلى الانوار العارضة على الانوار المجرّدة ـ التى
6 سنشير اليها ـ يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت
انّ أوّل حاصل بنور الانوار واحد، وهو النور الأقرب والنور العظيم، وربّما
سمّاه بعض الفهلويّة «بَهْمَن». فالنور الأقرب فقير فى نفسه غنيّ بالأوّل.
9 ووجود نور من نور الانوار ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمتَ انّ
الانفصال والاتّصال من خواصّ الاجرام، وتعالى نور الانوار عن ذلك؛ ولا

---

2 جواب : الجواب TE ‖ فى العين : فى الاعيان M ‖ 3 اصل و كمال : أصلا ولا كمالا H أصلا و كمالا R أصل هو تلك الماهية و كمال وهو الامر الخارجى الذى تخصصت الماهية به فى العين يعنى كمال نور الانوار ، بل الكمالية هى نفس الذات النورية لا أمر زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما تخصصها بذلك الكمال ، واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت أيضا غير زايدة على ذواتها النورية ، فهى معلولة فيحتاج كمالاتها التى هى نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود (Ir) Tu ‖ العينى : العين T ‖ 5 بلى : اى ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار Tu ‖ 6 وجهين : جهتين R ‖ 8 بعض الفهلوية : وفى بعض النسخ « بعض الفهلوة » TaMaFa (وكذا HE) بعض الفهلويين Iz ‖ بهمن : T∼Iz بهمان HRt وزعم الحكيم الفاضل زرادشت (زرادشت النبى عليه السلام Ir) ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم ارديبهشت ثم شهريور (شهرير Ir) ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ لسراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء (Cf. Ayâtkâr i Jâmâspîk éd. G. Messina, Rome 1939, III 6-7, pp. 36 & 87) ‖ بهم : ورأاهم زرادشت اى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية (Ir) Tu

بأن ينتقل عنه شيء ، اذ الهيئات لا تنتقل ، وعلمتَ استحالة الهيئات على نور
الانوار . وقد ذكرنا لك فصلًا يتضمّن انّ الشعاع من الشمس ليس الّا على أنّه
موجود به فحسب ، فهكذا ينبغى ان تعرف فى كلّ نور شارق عارض أو 3
مجرّد ، ولا تتوهّم فيه نقل عرضٍ أو انفصال جسمٍ.

III.

فصل 6

فى أحكام البرازخ

(١٣٩) اعلم انّ للاشارات فى جميع الجوانب غايات، وانّه ان لم
يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك ـ وقد تبيّن لك تناهى 9
المترتّبات المجتمعة الجرميّة وغيرها ـ لكانت الحركة والاشارة عند عبورها
و خروجها عن جميع الاجسام واقعةً الى لا شيء ، والعدم لا يتصوّر الاشارة
اليه . وسواء كان محيطًا بالكلّ قابلًا للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة ، فانّ 12
كلّ واحد من هذه البرازخ ـ وان فُرض انّه غير ممكن أن تنفصل ـ فلا بدّ

---

1 وعلمت : وقد علمت R ‖ 3 شارق : اى فى حصول كل نور عقلى Tu ‖ 4 انفصال جسم : بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهى النور الشارق العارض ، فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل له ، وحينئذ يحصل له اشراق عقلى وهيئة نورية فى ذاته للاستعداد المقتضى لذلك ؛ وان كان جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد ، فشرط حصوله جهة مّا فى علته تقتضى ظهوره ، فحينئذ يظهر قايما بذاته بلا زمان ولا مكان ، وذلك اشراق عقلى وظهور روحانى ، فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت أو عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض أو انفصال جوهر منها ولا بزمان (Ir) Tu ‖ 7 البرازخ HE : هذه البرازخ T⁀I ‖ 8 اعلم : واعلم T ‖ ان لم : وان لم EMI ‖ 9 للانفكاك TMRF : للانفصال HEI ‖ وقد تبين MRFI : وقد بين T وتبين HE ‖ 10 المترتبات : الترتيبات HE

من أن تكون مؤتلفة ، فيمكن تأليفها وانقسامها ، فيقع الحركة الى شيء ولا
صوب ، وهو محال . والمختلفات لا بدّ من حصول أفرادها أوّلًا حتّى تتركّب ،
3 والبسيط يجعل جسمًا واحدًا دفعةً ، ثمّ يتجزّى ان كان ممّا يقبل ذلك ؛
فلا بدّ من المحيط الغير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء فى
الوهم . ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان ، فانّه واحد متشابه لا يحصل
6 من نفسه الّا جهة واحدة وهو العلو ، وكلّ ما قرب منه فهو العالى . فاذًا
لا يكون الأسفل الّا فى غاية البعد عنه ، وهو المركز ، وهذا هو البرزخ المحيط.

(١٤٠) وممّا يدلّ على انّ ما منه الجهة ـ المفروض انّه هو لا غير ـ
9 لا ينقسم ، انّ المتحرّك الى فوق لو قسمه ، فامّا ان يتحرّك بعد عبور أقرب
جزأيه الى فوق ، وحينئذ لا يكون الفوق الّا الجزء الأبعد ؛ أو يتحرّك من
فوق ، فلا يكون جهة الفوق الّا من الجزء الأقرب . فعلى التقديرَين يصير جملة
12 ما يفرض جهةً جزؤه هو الجهة ، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له . وكلامنا
فى عين ما منه الجهة الذى لا نأخذ معه ما لا مدخل له فى الجهة . وليس
هذا كالسفل المتعيّن بمركزيّة المحدّد ، اذا وصل المتحرّك الى غايته صار
15 لحصّة حجمه من الكلّ له السفليّة القصوى بذاته . وكلّ شيء نسب الى مكان
بأنّه فيه ، يكون مكانه غيره وغير أجزائه ، ويصحّ تبدّل أجزائه بالنسبة الى
أجزاء ما فُرض مكانًا له ، ان لم يمكن الانتقال بالكلّيّة كما فى الافلاك ،

---

1 تأليفها : تألفها T ‖ 4 المتشابه : المتشابهة F ‖ أجزاء : جزءا R ‖ 6 من نفسه : منه نفسه EI ‖ وهو : وهى I ‖ فهو TF : وهو I—H ‖ 9 لو : ان HR ‖ قسمه : قسمته E ‖ 10 جزأيه : جزء T ‖ الجزء : جزء H ‖ 11 فوق : الفوق HEI ‖ 13 الذى : التى E اى M ‖ معه : له E ‖ 14 صار : صارت F ‖ 15 لحصة TR : بحصة I—H ‖ 17 فرض TMRF : يفرض HEI

أو النقل بالكلّيّة كما فى غيرها. فاذن المكان هو باطن حاويه الأقرب، وما
لا حاوى له لا مكان له.

3 IV.

فصل

‹فى بيان انّ حركات الافلاك اراديّة

وفى كيفيّة صدور الكثرة عن نور الانوار› 6

(١٤١) البرزخ الميّت لا يدور بنفسه؛ فانّ كلّ ما له مقصد يقصده
ويصل اليه ويفارقه بنفسه، فليس بميّت، اذ الموات اذا قصد بنفسه طبعًا
الى شىء لا يفارق مطلوبه، فانّه يلزم منه أن يكون طالبًا بالطبع لما يهرب 9
عنه طبعًا، وهو محال. والبرازخ العلويّة كلّ نقطة تقصدها، تفارقها. ولا
قاسر لها، اذ لا سلطنة للسافل على العالى. وليس بعضها مزاحمًا للبعض،
اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللّذين كلّ واحد منهما لا يفارق موضعه؛ 12
كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكلّ فى حركة يوميّة؟ وليست الحركة
اليوميّة قسريّة، فانّ القسريّة لا تمكن من حركة أُخرى، ولا يتحرّك الجسم

1 أو النقل : اى او يصح النقل Tu ‖ 8 الموات : الميت EI ‖ 12 اللذين : اللذان E الذين T ‖ 13 كيف : اى كيف يكون حركاتها قسرية؟ Tu ‖ فى حركة يومية : وذلك ان المقسور تابع للقاسر فى حركته، فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت او لما تشاركت فى حركة واحدة ... Tu ‖ 14 فان القسرية : اى هذه القسرية وهى حركة المحدد Mu ‖ من حركة اخرى : اى لا يمكن ان تكون من حركة اخرى اى غير حركة محاطة اذ ليس فوقه شىء يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة محاطة. وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله «كيف» اى وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة وممانعة فى الحركة وللافلاك حركات كذا وكذا؟ وهذا الاحتمال أقرب وأظهر من الاول Tu

فى حالة واحدة بحركتَين مختلفتَين بذاته، فلا بدّ وأن يكون شىء من حركات
الافلاك بالعرض وشىء منها بالذات، كالمارّ فى السفينة على خلاف حركتها،
3 فيقبل أحدَهما بذاته، والآخر بتوسّط ما هو فيه. فلا يكون الحركة اليوميّة —
التى اشترك فيها جميع البرازخ السماويّة — الّا من محيط، ولكلّ واحد
حركةٌ أُخرى. ومُحرّك كلّ واحد من هذه البرازخ حىّ بذاته، فيكون
6 نورًا مجرّدًا. ويلوح لك من هذا أيضًا انّ البرازخ مقهورة للانوار، والافلاك
آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخىّ، فتكون
لمقصد نورىّ. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة، فلا بدّ لها من
9 برازخ كثيرة، وكلّ هذه غير غنيّة بل مفتقرة فى تحقّقها وكمالاتها الى
نور مجرّد.

(١٤٢) ولمّا لم يصدر من نور الانوار غير النور الأقرب وليس فى النور
12 الأقرب أيضًا جهات كثيرة — فانّه يرجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما
يقتضيه فيفضى الى تكثّر نور النور وهو محال — وفى البرازخ كثرة، فان حصل
به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده. وليس كذا، اذ
15 فى البرازخ كثرة وفى الانوار المدبّرة. وان حصل من النور الأقرب أيضًا

---

3 بذاته : وهى حركة المار نفسه على خلاف حركتها Tu ‖ ما هو فيه : وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة Tu ‖ 4 اشترك : اشتركت M ‖ 6 نورا مجردا : قايما بذاته ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا، والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا ... Tu ‖ للانوار : الانوار EI اى المجردة النفسية والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدايمة المستمرة على وتيرة واحدة Tu ‖ 9 برازخ كثيرة : يقتضى صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثّل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح فى علم الهيئة Tu ‖ مفتقرة : تفتقر T ‖ 14 به : اى بالنور الاقرب Tu

نور مجرّد وهكذا من هذا النور نور مجرّد آخر، فلم يتأدّ الى البرازخ.
ثمّ ما دام كلّ واحد نورًا، فمن حيث نوريّته لا يحصل منه الجوهر الفاسق،
فلا بدّ وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرّد. فانّ له فقرًا 3
فى نفسه وغنًى بالاوّل. فله تعقّل فقره، وهو هيئة ظلمانيّة له. وهو يشاهد
نور الانوار، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار، اذ الحجاب
انّما يكون فى البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الانوار 6
ولا للانوار المجرّدة بالكلّيّة. فبما يشاهد من نور النور، يستغسق ويستظلم
نفسه بالقياس اليه، فانّ النور الأتمّ يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له
واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه، يحصل منه ظلّ 9
هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار
غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرّد
آخر. فالبرزخ ظلّه والنور القايم ضوء منه، وظلّه انّما هو لظلمة فقره. ولسنا 12
نعنى بالظلمة الّا ما ليس بنور فى ذاته هيهنا.

(١٤٣) **قاعدة** < فى كيفيّة التكثّر. > النور السافل اذا لم يكن بينه
وبين العالى حجاب، يشاهد العالى ويشرق نور العالى عليه، فالنور الأقرب 15
يشرق عليه شعاع من نور الانوار. فان قيل: يلزم ان يتكثّر جهة نور الانوار

---

1 نور مجرد آخر : ولم يوجد فى واحد من هذه الانوار اثنينية Tu ‖ 3 به TMF : منه HERI ‖ فقرا : لامكانه فى نفسه Tu ‖ 4 فى نفسه : لنفسه F ‖ وغنى TMF : وغناه H—I ‖ بالاول : لوجوبه به Tu ‖ 7 يستغسق ويستظلم : استغسق واستظلم M ‖ 8 فان النور ... الانقص : — MF ‖ 11 ووجوبه : — HE ‖ 12 وظله : وظلمته M ‖ 13 هيهنا : لا ما يذكره المشاؤون من كون (من كون : من ان Mu) الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه التنور Tu

باعطاء الوجود والاشراق، يقال : الممتنع الموجب للتكثّر انّما هو أن يوجد شيئان عنه عن مجرّد ذاته، وليس هيهنا كذا. امّا وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب. وامّا شروق نوره عليه، فلصلوح القابل وعشقه اليه وعدم الحجاب، فهيهنا جهات كثيرة وعلّة قابليّة وشرايط. والشيء الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعدّدها أشياء متعدّدة مختلفة.

(١٤٤) **قاعدة** < فى جود نور الانوار.> الجود افادة ما ينبغى لا لعوض، فالطالب لحمد وثواب معاملٌ، وكذا المتخلّص عن مذمّة ونحوها. فلا شيء أشدّ جودًا ممّن هو نور فى حقيقة نفسه، وهو متجلٍّ وفياضٌ لذاته على كلّ قابل. والمَلك الحقّ هو مَن له ذات كلّ شيء، وليست ذاته لشيء، وهو نور الانوار.

(١٤٥) **قاعدة** < فى المشاهدة.> لمّا علمتَ انّ الابصار ليس بانطباع صورة المرئىّ فى العين، وليس بخروج شيء من البصر، فليس الّا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. وامّا الخيال والمثل فى المرايا فسيأتى حالها، فانّ لها خطبًا آخر. وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمُبصَر. فانّ القرب المفرط انّما منع الرؤية، لأنّ الاستنارة أو النوريّة

1 باعطاء الوجود : اى للنور الاقرب Tu ‖ والاشراق : اى عليه وكذا على باقى الانوار Tu ‖ 5 مختلفة : — TMF ‖ ن قاعدة T : فصل H⁀I ‖ 7 لحمد وثواب : لمحمدة او ثواب HEI ‖ 9 الحق R : — T⁀I ‖ وليست HI : وليس T⁀F ‖ 12 صورة : صور H ‖ فى العين : — E ، على ما هو رأى المعلم الاول ومن اقتفى أثره من القايلين بالانطباع Tu (Ir) ‖ من البصر : كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع Tu ‖ 13 لا غير : اذ بها يحصل للنفس اشراق حضورى على المستنير، فتراه Tu (Ir) ‖ 14 لها : له H ‖ آخر : اخرى R ‖ بين الباصر : وفى بعض النسخ < بين الناظر > TaMaFa

شرط المرئىّ، فلا بدّ من النورَين: نور باصر ونور مُبصَر. والجفن لدى الغموض لا يتصوّر استنارته بالانوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوّة النوريّة ما ينوّره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كلّ قرب مفرط. والبعد المفرط فى حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقى نورًا أو مستنيرًا.

(١٤٦) **قاعدة أُخرى اشراقيّة** < فى انّ مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على مَن يشاهده.> اعلم انّ لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فانّ الشعاع يقع عليها حيث هى، والمشاهدة للشمس لا تكون الّا مباينةً للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سبقت الاشارة اليه. ولو كان الجفن نوريًّا أو كانت الشمس فى القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضًا.

V.

فصل

< فى انّ لكلّ نورٍ عالٍ قهرًا بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبّة بالنسبة الى العالى>

(١٤٧) النور السافل لا يحيط بالنور العالى، فانّ النور العالى يقهره،

---

2 استنارته : اى استنارة باطنه Tu ‖ الخارجة : الخارجية T ‖ 4 أو النور : و النور TI ‖ 5 أو مستنيرا : ومستنيرا EI ‖ 8 غير : عند T ‖ 9 مباينة Ir⁀H : مباينا EI بمسامته T ‖ 10 سبقت : سلفت I ‖ الاشارة اليه : يعنى فى مباحث الرؤية من انها ليست بالانطباع حتى يكون المشاهدة أيضا حيث العين (Ir) Tu رجوع به ص ١٠٠ شود ‖ 15 الى العالى : وبهما انتظم الوجود كله Tu

امّا ليس لا يشاهده. والانوار اذا تكثّرت، فللعالى على السافل قهر، وللسافل
الى العالى شوق وعشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه، ولا يعشق
3 هو غيره، ويعشق هو نفسه، لانّ كماله ظاهر له وهو أجمل الاشياء وأكملها،
وظهوره لنفسه أشدّ من كلّ ظهور لشىء بالقياس الى غيره ونفسه. وليست
اللذّة الّا الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنّه كمال وحاصل. فالغافل عن
6 حصول الكمال لا يلتذّ. وكلّ لذّة للّاذّ انّما هى بقدر كماله وادراكه لكماله،
ولا أكمل ولا أجمل من نور الانوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألذّ
منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

9 وفى سنخ النور الناقص عشق الى النور العالى، وفى سنخ النور العالى
قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا
يزداد لذّته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نوريّة غيره اليه، فلا يقاس
12 لذّة غيره وعشق غيره الى لذّته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الاشياء وتلذّذها

---

1 ليس لا يشاهده: اى لكن ليس السافل لمقهوريته لا يشاهد العالى بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها ... Tu ‖ 2 شوق وعشق TMRF: عشق HI شوق E ‖ 3 غيره: لان الشىء لا يعشق غيره الا اذا كان (الا من هو MuFu) اتم كمالا منه عنده فيما يعشقه، وغيره أقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه Tu ‖ 4 غيره: اى غير ذلك الشىء Tu ‖ 5 انه HERI: هو TMF ‖ 6 حصول: وصول T ‖ 8 وغيره: وفى بعض النسخ «ولغيره» TaMaFa وانما خفى علينا مع انه لا أظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجابه، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره، فان ما جاوز حده شابه ضده، وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانهما نور وحقيقته (MuFu: وحقيقة Tu) الظهور الذى لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع (Ir) Tu ‖ وغيره (فى الموضع الثانى): وفى بعض النسخ «ولغيره» وهو ظاهر TaMaFa ‖ 11 كما: — EI

بغيره الى عشقها وتلذّذها به. فانتظم الوجود كلّه من المحبّة والقهر، وسيأتيك تتمّة هذا. والانوار المجرّدة اذا تكثّرت، يلزمها النظام الأتمّ.

VI.

فصل

<فى انّ محبّة كلّ نور سافل لنفسه مقهورة فى محبّته للنور العالى>

(١٤٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه، ومحبّة له ولنفسه، ومحبّته لنفسه مقهورة فى قهر محبّة نور الإنوار.

VII.

فصل

<فى انّ اشراق النور المجرّد ليس بانفصال شىء منه>

(١٤٩) اشراق نور النور على الانوار االمجرّدة ليس بانفصال شىء منه كما تبيّن لك، بل هو نور شعاعىّ يحصل منه فى النور المجرّد على مثال ما مرّ فى الشمس

---

1 بغيره : لغيره T اى لغير نور الانوار Tu ‖ 2 يلزمها : يلزمه HI ‖ النظام الاتم : وذلك لتكثر الجهات والاشراقات العقلية ونسب بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة كأنها عالم واحد محكم التأليف والترصيف (Ir) Tu ‖ 7 فللنور الاقرب : اى العقل الاول، بالفاء اشعارا بأنه نتيجة القاعدة السالفة وهى ان لعينك مشاهدة وشروق شعاع Tu ‖ 8 ومحبة : والمحبة M ‖ محبة MRFIz : محبته THE ‖ 13 النور : الانوار MF ‖ 14 تبين HERI : بين TMF يعنى فى آخر الفصل الثانى من هذه المقالة Tu (رجوع به ص ١٢٨ شود) ‖ بل هو نور TMRF : بل نور EI بان نوره H ‖ ما مر فى الشمس : ما من الشمس HE اى فى اشراقها Tu

على ما يقبل منها. والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور
الحاصل فى النور المجرّد من نور الانوار هو الذى نخصّصه باسم «النور السانح»
3 وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم الى ما يكون فى الاجسام، ومنه ما
يكون فى الانوار المجرّدة.

VIII.

6 فصل

<فى كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد
الأحد وترتيبها>

9 (١٥٠) النور الأقرب لمّا حصل منه برزخ ونور مجرّد، ومن هذا نور
مجرّد آخر وبرزخ، فاذا أخذ هكذا الى ان يحصل تسعة أفلاك والعالم
العنصرىّ، وتعلم انّ الانوار المترتّبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهى الترتيب

---

1 منها: منه HE كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينهما افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها، فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذى هو شمس عالم العقل فى قبول الاشعة الشمسية الآلهية كنسبة الارض الى الشمس فى قبولها الاشعة الشمسية الجرمية، وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها، كذلك اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره Tu (Ir) ‖ 2 نخصصه: يخصه H ‖ النور السانح: لكنه لا يفى بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله فى اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما يتبين (MuFu : بين Tu) من استعماله فيما يأتيك Tu ‖ 3 نور عارض: للانوار المجردة غير داخل فى حقيقتها Tu (Ir) ‖ الى ما يكون: قسمين منه ما يكون R ‖ 3–4 ومنه ما يكون: وفى بعض النسخ «والى ما يكون» TaMaFa ‖ 8 وترتيبها: + وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤون ليس بمستقيم Tu ‖ 9 برزخ: هو الفلك الاعلى Tu ‖ ونور مجرد: هو العقل الثانى Tu ‖ 9–10 نور مجرد آخر: هو العقل الثالث Tu ‖ 10 وبرزخ: هو فلك الثوابت Tu ‖ هكذا: اى على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤون وهو ان يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك Tu (Ir) ‖ 11 الترتيب R : — T–I

الى نور لا يحصل منه نور مجرّد آخر. واذا صادفنا فى كلّ برزخ من
الأثيريّات كوكبًا، وفى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها،
فلا بدّ لهذه الاشياء من اعداد وجهات لا تنحصر عندنا. فعُلم انّ كرة الثوابت 3
لا تحصل من النور الأقرب، اذ لا يفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة.
فهو ان كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيّما على رأى مَن
جعل فى كلّ عقل جهة وجوب وامكان لا غير. وان كان من السوافل، 6
فكيف يتصوّر ان يكون أكبر من برازخ العوالى وفوقها، وكواكبه أكثر من
كواكبها؟ ويؤدّى الى المحالات. فلا يستمرّ على هذا الترتيب الذى ذكره
المشّاؤون. وكلّ كوكب فى كرة الثوابت له تخصّص لا بدّ له من اقتضاء 9
ومقتضٍ يتخصّص به.

(١٥١) فاذن الانوار القاهرة ـ وهى المجرّدات عن البرازخ وعلايقها ـ

---

2 كرة : ـ HE ‖ 3 من اعداد وجهات HEI : من اعداد جهات TMRF وفى بعض النسخ « من اعداد وجهات » اى اعداد من العقول وجهات كثيرة لها TaMaFa ‖ فعلم : وفى بعض النسخ « فيعلم » TaMaFa (وكذا HERI) ‖ 4 فيه : فيها H ‖ 5 فهو : اى ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب Tu ‖ أحد : واحد R ‖ من العوالى : اى من العقول العالية وهى ما يكون أقرب الى المبدأ Tu ‖ فيه : فيها R ‖ 5–6 من جعل : وهم بعض الحكماء، فان اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثا، وجوبه بالغير وامكانه فى نفسه وماهيته؛ فيتعقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا، وبما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا، وبما يعقل من ماهيته نفسا، فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها الاشرف وهو العقل، وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة (الماهية : Tu) MuFu ‖ وان : فان T ‖ 7 برازخ : البرازخ R ‖ 8 المحالات : محالات T ‖ فلا : ولا T ‖ 9 المشاؤون : وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة، لاستحالة ان يكون كذلك Tu ‖ تخصص : اى بوضع وموضع متعينين Tu ‖ لا بد له : اى لذلك التخصص او لذلك الكوكب Tu ‖ 11 وعلايقها : وفى بعض النسخ «وعلاقتها» TaMaFa

أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين. ومنها: ما لا يحصل منه برزخ مستقلّ، فانّ البرازخ المستقلّة أعدادها أقلّ من عدد الكواكب، وهى مترتّبة.

3 فيحصل من النور الأقرب ثانٍ، ومن الثانى ثالث، وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير. وكلّ واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه. والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض. فكلّ عالٍ يشرق على ما تحته بالمرتبة،

6 وكلّ سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسّط ما فوقه رتبةً رتبةً، حتّى انّ القاهر الثانى يقبل من النور السانح من نور الانوار مرّتين: مرّةً منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرّة اُخرى. والثالث أربع مرّات: ينعكس

9 مرّتا صاحبه عليه، وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة، ومن النور الأقرب. والرابع ثمانى مرّات: أربع مرّات من انعكاس صاحبه، ومرّتا الثانى، ومرّة من النور الأقرب، ومن نور الانوار بغير واسطة. وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير —

12 فانّ الانوار المجرّدة العالية لا يحجب بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصّيّة الابعاد وشواغل البرازخ — مع انّ كلّ نور قاهر يشاهد نور الانوار،

1–2 لا ... مستقل: كالفلك ... بل يحصل منه غير مستقل مركوزا فيه كالكواكب Tu ‖ **2** عدد: اعداد R ‖ وهى: اى هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها Tu ‖ **7** السانح: وهو الشعاع الفايض Tu ‖ **9** مرتا: مر R ‖ صاحبه: وهو الثانى Tu ‖ ومن النور الاقرب: بغير واسطة أيضا Tu ‖ **10** ثمانى: ثمان THFI ثماني MR ثماية E ‖ صاحبه: وهو الثالث Tu ‖ الثانى: من الثانى ER ‖ **11** وهكذا يتضاعف: اى الانوار السانحة فى النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به. وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست عشرة مرة: ثمانى مرات ينعكس عليه من الرابع، وأربع مرات من الثالث، ومرتا الثانى، ومرة من النور الاقرب، ومرة من نور الانوار بغير واسطة. وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة، والسابع اربعا وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها (Ir) Tu ‖ **12** السافلة: السافل F ‖ **13** خاصية: خاصة M

والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمتَ. فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار، فكيف مشاهدة كلّ عالٍ واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس! 3

(١٥٢) واعلم انّ الأشعّة البرزخيّة اذا وقعت على برزخ، يشتدّ النور فيه لأعداد. وقد يجتمع فى محلّ واحد ما لا يتمايز أعداده الّا بتمايز العلل، كأشعّة سُرُج فى حايط، فيقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض. وليس هذا 6 كشىء يشتدّ من مبدإ واحدٍ أو عن مبدءَين، ويبقى بعدهما الشدّة؛ ولا كأجزاء

---

2 من نور الانوار HERI : – TMF ‖ 3 متضاعفة TMF : متضاعف H فيتضاعف ER يتضاعف I وفى بعض النسخ « يتضاعف الانعكاس » TaMaFa، يعنى : اذا كان تضاعف الانوار السانحة عن نور الانوار هكذا، فكيف يكون مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل الذى هو متضاعف الانعكاس، لانه ينعكس بالمشاهدة الى ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار، فانه انما يمكن فى حقه الثانى دون الاول؛ او التى هى متضاعفة الانعكاس، اذ يحصل من المشاهدة والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض، فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية. ويجوز ان ينصب « متضاعفة الانعكاس » على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قايمة بذواتها، لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية تقتضى حصول مثلها. واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله فى التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك. واحدس منه ان النور العالى اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا، وبالجملة يصير نورا آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذى اشرق عليه، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له، فانها وان كانت موجودة فى نفس الامر فانها لا تقتضى حصول انوار مجردة، وانما تقتضى اشتداد النور فى المحل لا تجرده، لانه انما يقتضى تجرد الحى لا الميت Tu ‖ 5 لاعداد I⁀Tt : للاعداد TE اى لاعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعددها وكثرتها Tu ‖ بتمايز العلل TRI : تمايزا بعلل HEMF وفى بعض النسخ « الا تمايزا بعلل » Ta (الا بتمايز العلل MaFa) ‖ 6 الظل عن : ظل R

علّة لواحدٍ كيف كان. وقد يجتمع اشراقات مّا كثيرة فى محلّ واحد مثل
شوقَين الى شيئين فى محلّ واحد هيهنا، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من
3 كلّ اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعدّدة على حيّ لا يغيب ذاته
عنه، ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كلّ واحد. فيحصل عدد من القواهر
المترتّبة كثير بعضها من بعضٍ باعتبار آحاد المشاهدات وعظمِ الاشعّة التامّة،
6 وهى القواهر الأصول الاعلون. ثمّ يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب
الجهات ومشاركاتها ومناسباتها ــ كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا
بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة
9 جهة المحبّة معها، وبمشاركات أشعّة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات
أشعّة أنوار قاهرة ومشاهداتها، وبمشاركات ذوتها الجوهريّة، وبمشاركات
بعضِ أشعّة بعضٍ مع بعض أشعّةِ غيرِه ــ أعداد. وبمشاركات أشعّة الجميع سيّما

---

1 لواحد: الواحد R ‖ 1-2 وقد... الى شيئين فى محل واحد I: وقد يجتمع ما مثل شوقين (بشوقين H الشوقين E) الى شيئين فى محل واحد THEMF (+ اشراقات ما كثيرة فى محل واحد R)، وفى بعض النسخ « وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين الى شيئين فى محل واحد» TaMaFa ‖ 2 هيهنا: ــ HEI اى فى الانوار، وفى بعض النسخ (:ــ MuFu) كما اجتمعت فى الاجسام TaMuFu ‖ 4 من كل واحد: اى من الانوار بالاشراق اذ لانتقال (MuFu: الانتقال Tu) المجرد بالاشراق والمشاهدة الى مرتبة اعلى ـ كما عرفت ـ يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على عقل أمثال كثيرة له Tu ‖ 5 وعظم: وعظايم EI ‖ التامة: + التى هى آحاد الاشراقات الكاملة T (Tu) ‖ 6 الاعلون: الاعلين HE ‖ بسبب: بحسب Tt ‖ 7 الجهات: التى هى الفقر والاستغناء والقهر والمحبة Tu ‖ كما بمشاركة: كمشاركة M ‖ 11 اعداد THaMRF: عددا عددا HEI اى اعداد كثيرة لا تنحصر فى حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شىء، وبمشاركة كل نور من الانوار فى جهة من الجهات شىء، وكذا بين كل اثنين او ثلثة أو اربعة منها فصاعدا شىء، وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها (Ir) Tu ‖ الجميع: للجميع EI

الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتُها وصور الثوابت
المتناسبة باعتبار مشاركة أشعّة بعض مع بعض. وبمشاركات الأشعّة مع جهة
الاستغناء والقهر والمحبّة والمناسبات العجيبة بين الأشعّة الشديدة الكاملة 3
والبواقى يحصل الانوار القاهرة أرباب الأصنام النوعيّة الفلكيّة وطلسمات
البسايط والمركّبات العنصريّة وكلّ ما تحت كرة الثوابت.

(١٥٣) فمبدأ كلّ من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو « صاحب 6
الطلسم » والنوع القايم النوريّ. وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام
المحبّة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف فى الكواكب وغيرها ما يوجد
سعديّة ونحسيّة واعتدالاً. والانواع النوريّة القاهرة أقدم من أشخاصها أىْ 9
متقدّمة عقلاً. والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النوريّة المجرّدة.
والانواع ليست فى عالمنا عن مجرّد الاتّفاقات، فانّه لا يكون من الانسان غير
الانسان، ومن البُرّ غير البرّ. فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرّد الاتّفاق 12
ولا عن مجرّد تصوّرِ نفوسٍ محرّكةٍ للفلك وغايات، لأنّ تصوّراتها من فوقها

---

2 المتناسبة : المناسبة M ‖ أشعة TIr : – I⁀H ‖ الاشعة : يعنى أشعة الجميع Tu ‖ 3 والمحبة : دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب الثامن بما فيه، فكيف يجعلها معها سببا لارباب الاصنام Tu ‖ 4 والبواقى : اى وبين الاشعة البواقى وهى غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة Tu ‖ 6 كل : + واحد R ‖ 7 القايم النورى : وهذا هو المسمى بـ « المثل الافلاطونية» (Ir) Tu ‖ 8 لمبادئها : اى كاينة لمبادئها Tu ‖ وغيرها : اى من الاجسام Tu ‖ يوجد : يوجب T يؤخذ E ‖ 9 سعدية : كالمشترى والزهرة Tu ‖ ونحسية : كزحل ومريخ Tu ‖ واعتدالا : كعطارد Tu ‖ القاهرة : THMFIr القاهرية ERI ‖ اشخاصها : التى هى طلسماتها فى هذا العالم Tu ‖ 10 عقلا : لتقدمها بالعلية والذات Tu ‖ 11 من فوقها : اى حاصلة من علل فوقها اى فوق تلك النفوس من الانوار المجردة Tu

اذ لا بدّ من علل لها. وما سمّوه عناية سنبطله. والصور النوعيّة المنتقشة
فى المجرّدات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة، اذ هى لا تنفعل عمّا
3 تحتها. ولا يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة فى بعض، فانّه
ينتهى الى تكثّر نور الانوار. فلا بدّ وأن يكون نوعها قايمًا بذاته فى عالم النور ثابتًا.

(١٥٤) ولا يتصوّر أن يوجَد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار
6 معًا، اذ لا تصوّر للكثرة عنه، فلا بدّ من متوسّطات مترتّبة طُوليّة. وليست
القواهر العالية المترتّبة أصحاب أصنام متكافئة، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام
المتكافئة عن الأعلين، وتكثّرها بمناسبات أشعّة فى الأعلين. وان كان يتصوّر

---

1 ما سموه عناية : اى ما سموه المشاؤون عناية وهى تعقل نور الانوار (تعقل الانوار المجردة Ir) الوجود على ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات (Ir) Tu ‖ سنبطله : فسنبطله T ‖ 2 القاهرة : القاهرية EI ‖ 3 فى بعضها : اى فى بعض المجردات القاهرة Tu ‖ 4 نوعها : اى نوع هذه الانواع وهو ربّها Tu ‖ ثابتا : لا يتغير ولا يتبدل وهى المدبرة لهذه الانواع ومعتنية بها وحافظة لها ومفيضة عليها الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش الطاووس، فان علتها ربّ نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله المشاؤون، اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة لهم على تعيين اسباب تلك الالوان. فالحكم بمثل هذه الاحكام — من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود ربّ نوع حافظ له ولاشخاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة — غير صحيح. ولما ثبت ان علل الانواع الجسمانية هى الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه: منها انه ليس بعضها علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه، بل كل اشرف من وجه واخس من آخر، فيجب ان يكون بين عللها — وهى الانوار العقلية — تكافؤ يوازى تكافؤ معلولاتها، فيلزم ان يكون طايفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه، بل تكون معلولة لغيرها، وكل اشرف من وجه واخس من آخر (Ir) Tu ‖ 6 مترتبة : مرتبة TR ‖ طولية : اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة لما دونه، فلا يكون لها أصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئة عن غير المتكافئة (Ir) Tu ‖ 7 أصنام متكافئة : الاصنام المتكافئة T ‖ 8 عن الاعلين : اى حاصلة عن الاعلين التى هى المتوسطات الطولية (Ir) Tu ‖ فى : من H—Iz ‖ من T

فضيلة مّا فى أصحاب الطلسمات ونقص مّا لأجل كمال الأشعّة المقتضية لها ونقصها، فيقع فى الطلسمات مثلها، حتّى يكون نوع متسلّطًا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجميّة فى الافلاك عن الأعلين المترتّبين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقًا ومن الزهرة. وليس كذا، بل بعضها أعظم كوكبًا وبعضها أعظم فلكًا، وبينها تكافؤ من وجوه أُخرى. فبين أربابها ـ أىْ أصحاب الأصنام ـ أيضًا كذا. والفضايل الدايمة الثابتة ونحوها لا تبتنى على الاتّفاقات، بل على مراتب العلل.

(١٥٥) فالأنوار المجرّدة تنقسم الى أنوار قاهرة وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف ـ وفى الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صوريّة أرباب الاصنام؛ ـ والى أنوار مدبّرة للبرازخ، وان لم

1 فى اصحاب الطلسمات : اى النوعية النورية Tu ‖ لاجل : فلاجل I ‖ المقتضية H⌒I : المفيضة T الفايضة عن الاعلين الموجبة لها Ir ‖ 2 متسلطا TMFI : يتسلط ER متسلط H ‖ 3-4 عن الاعلين T⌒F : للاعلين EI ‖ 4 المترتبين : اى فى الطول Tu ‖ لكان HR : كان T⌒I ‖ ومن الزهرة : لكون فلكه فوق فلكهما وكذا من جميع ما تحته (Ir) Tu ‖ 5 اعظم : اعم R ‖ 7 الاتفاقات : الاتفاق R ‖ على : + مثل I ‖ 9 بالتصريف R : بالتصرف T⌒I ‖ اعلون TMFI : اعلين HER وهى الطبقة الطولية المترتبة فى النزول العلى فايضا بعضها عن بعض غير حاصل منها شىء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية فيها. ولو حصل من كل واحد جسم، لترتبت الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ، واللازم باطل فالملزوم مثله (Ir) Tu ‖ 10 ارباب الاصنام THa⌒I : وفى بعض النسخ «ذوات الاصنام» وفى بعضها «ربّات الاصنام» (وكذا H) TaMaFa وهى الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة فى النزول، وهى ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهى قسمان : احدهما يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلتين من الطبقة الطولية. ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالى اشرف من العالم الحسى، وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدية، وعالم الحس عن الاشراقية، فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس، على ما فى

تكن منطبعة فيها ، تحصل من كلّ صاحب صنم فى ظلّه البرزخىّ باعتبار
جهة عالية نوريّة ــ والبرزخ انّما هو من جهة فقريّة ، ــ اذا كان برزخه
3 قابلًا لتصرّف نور مدبّر. والنور المجرّد لا يقبل الاتّصال والانفصال ، فانّ
الانفصال وان كان عدم الاتّصال ، لا يقال الّا فيما يمكن فيه الاتّصال. والأعلون
جهاتُ فقرِهم تظهر فى البرزخ المشترك ، ويظهر أيضا فى أصحاب الطلسمات
6 جهات فقر الأعلين بجهة فقريّة تنقص من نوريّته. والفقر فى السافلين أكثر

1 تحصل : اى تلك المدبرات وهى النفوس الناطقة مع هيئاتها النورية Tu (Ir) ‖ 2 والبرزخ : والبرازخ T ‖ جهة فقرية : وهى النازلة الظلمانية Tu (Ir) ‖ 4 فيه الاتصال : والغرض من ايراده هيهنا ان تعلم ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شىء منها بل على الوجه الذى سبق تقريره فى آخر الفصل الثانى من هذه المقالة (رجوع به ص١٢٨و١٣٧ شود) ‖ والاعلون : وكما ان الطبقة الطولية من الممكنات لا بد لها من جهة نورية هى استغناءها بنور الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب الاصنام النوعية وهيئاتها النورية ، فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هى افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرازخ المظلمة وهيئاتها الظلمانية ، والا امتنع صدور الاجسام عنها . ولما تبين انه لا يمكن صدور الثوابت وكرتها من العقل الاول ولا من أحد العوالى الطولية ولا من السوافل العرضية فقط ، فتعين ان يكون صدورها منها مع جهات فقر الاعلين Tu (Ir) ‖ 5 المشترك : اى بين جميع الانوار العرضية وجهات فقر العالية وهى كرة الثوابت بما فيها من الكواكب Tu ‖ 6 نوريته : اى نورية المذكور وهو اصحاب الطلسمات إذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تأثير وهو انتقاص نوريتها Tu (Ir) ‖ فى السافلين : وهى الطبقة العرضية Tu

كل واحد من العالمين من التكافؤ ، فان كل ما فى عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله فى عالم المثال . وكما انه لا بد فى الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك الاعلى الحسى ، كذلك لا بد وان يكون فى الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة الفلك الاعلى المثالى . وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه شىء مما تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها ، فكذا يكون حكم علته العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التى فى الطبقة العرضية Tu (Ir)

منه في الأعلين. والنهاية في الترتيبات واجبة، فلا يلزم من كلّ قاهرٍ قاهرٌ، ولا عن كلّ كثرة كثرةٌ، ولا عن كلّ شعاع شعاعٌ، وينتهي النقص الى ما لا يقتضي شيئا أصلًا، وان كان لزوم الكثرة انّما يتصوّر عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر. 3

(١٥٦) واذا كانت الافلاك حيّة ولها مدبّرات، فلا يكون مدبّراتها عللها، اذ لا يستكمل العلّة النوريّة بالجوهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق 6 بالعلاقة، فانّ النور المدبّر مقهور من وجهٍ بالعلاقة. فيكون مدبّرها نورًا مجرّدًا قد نسمّيه «النور الاسفهبد». وهذا يرشدك الى انّه لمّا كان من لدن الأوّل ضروري جهات قهر ومحبّة، وفي القواهر جهتا استغساق فقرىّ 9 واستنارة، فتركّبت الاقسام في المعلولات، فصارت هكذا: نورٌ الغالب عليه القهر، ونور الغالب عليه المحبّة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات

1 في الاعلين : وهي الطبقة الطولية لنزولها في المرتبة ونقصان نوريتها، لان كثرة انعكاس الانوار تقتضي قلة نوريتها ولهذا فان (Tu : قال Tut) النور قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه Tu ‖ الترتيبات HERI : المترتبات TMF ‖ 2 شعاع : وفي بعض النسخ « ولا عن كل شعاع شيء » TaMaFa ‖ 5 واذا : وان F ‖ 7 بالعلاقة : فلا يكون علة الناسق وهو الافلاك، بل عللها كلها هي الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات التي هي الانواع الجسية (Ir) Tu ‖ 7–8 نورا مجردا : اى عن المادة لا عن العلاقة وعلتها مجردة عنهما Tu ‖ 8 قد : وقد T ‖ نسميه : نسميها H ‖ النور الاسفهبد : لانه (Ispahbad) باللسان الفهلوي زعيم (متقدم Ir) الجيش ورأسه، والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبد البدن (Ir) Tu ‖ الى انه : وفي اكثر النسخ « يرشدك لما انه » TaMaFa ‖ 9 لدن الاول TR : لدى الاول Tt–I اى من لدن نور الانوار Tu ‖ ومحبة : القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه Tu ‖ 10 واستنارة : وهي جهة استغنائها Tu ‖ الاقسام : اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة Tu ‖ فصارت : اى المعلولات Tu ‖ 11 وغاسق : + الغالب H

في الكواكب، وغاسق الغالب فيه المحبّة أيضًا من المستنيرات الكوكبيّة، وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الأثيريّات المتأبّية عن الفساد 3 المؤثّرة، وغواسق الغالب عليها المحبّة والذلّ وهي العنصريّات المطيعة لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثمّ النار لمّا قربت من الأثيريّات، لزمها أيضا قهر على ما تحتها. وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله تعالى.

6 (١٥٧) واعلم انّ لكلّ علّة نوريّة بالنسبة الى المعلول محبّة وقهرًا، وللمعلول بالنسبة اليها محبّة يلزمها ذلّ. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النوريّة والغاسقيّة، والمحبّة والقهر، والعزّ اللازم للقهر بالنسبة الى 9 السافل والذلّ اللازم للمحبّة بالنسبة الى العالى واقعًا على أزدواج، كما قال تعالى «ومن كلّ شيء خلقنا زوجين لعلّكم تذكّرون.»

---

1 في الكواكب : كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب Tu ‖ الكوكبية : كالزهرة مثلا Tu ‖ 2 الاثيريات : اى الفلكيات Tu ‖ 3 المؤثرة : اى في الاجرام العنصرية وهي جهة قهرها اياها Tu ‖ المطيعة : المنطبعة H ‖ 5 على ما تحتها : هذا لا يوافق مذهبه لانه منكر (ينكر Fu) عنصر النار كما تبين (سنبين Fu)، ولهذا قال «سنذكر شرح ذلك» وهو ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلك، هذا ان حمل قربها من الاثيريات على القرب المكاني. وان حمل على القرب بالرتبة منها لنوريتها وغير ذلك مما سنشرح، فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التأويل وهو الصحيح Tu ‖ 7 اليها : اليه EI ‖ يلزمها ذل : لكن اول نسبة وقعت في الوجود هي نسبة النور الاقرب الى نور الانوار، لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه والاحاطة به. ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الانور (من جهة نور الانوار Ir) مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة، كذلك سرت في جميع الموجودات على هذا الوجه، حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عزّ، وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل (Ir) Tu ‖ 9 ازدواج : ازواج T ‖ 10 ومن كل ... تذكرون (سورة ٥١، الذاريات، آية ٤٩) : يعني هذه المعاني التي

IX.

فصل

<فى تتمّة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب> 3

(١٥٨) ولمّا لم يكن ترتيب الثوابت واقعًا على جزاف، فيكون ظلًّا لترتيب عقليّ. ومن الترتيبات ـ بل ومن الكواكب فى الثوابت ـ ما لا يحيط البشر به علمًا. وعجايب عالم الأثير ونسب الأفلاك وحصرها فى عدد بحيث 6 يتيقّن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء فلك الثوابت عجايب أُخرى وكذا فى فلك الثوابت لا ندركها.

(١٥٩) واعلم انّه لا ميّت فى عالم الأثير. وسلطان الانوار المدبِّرة 9 العلويّة وقوّتها تصل الى الافلاك بتوسّط الكواكب، ومنها ينبعث القوى، والكوكب كالعضو الرئيس المطلق. و«هُورَخش» الذى هو طلسم «شهرير»

---

4 على جزاف : وهو أخذ الشىء مجازفة وهو فارسي معرب Tu ‖ ظلا Iz⌢T : حاصلا E ‖ 6 البشر به علما : علم البشر به I ‖ 7 عن : ـــ TMF ‖ 8 فى فلك الثوابت : فى الافلاك والثوابت R ‖ 10 وقوتها : وقويها T ‖ 11 الرئيس المطلق : فنسبته الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن Tu (Ir) ‖ هورخش : وهو اسم الشمس بالفهلوية Tu (Ir) (در اوستا Hvarexshaêta) ‖ شهرير (شهريور) : وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التى هى ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد ما هو على الفلك الاعلى الحسى على ما تقدم Tu (Ir) (در اوستا Xshathra Vairya)

غفل عنها الجمهور، ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام، وهى الى أثيرى وعنصرى، والاثيرى الى السعد والنحس والنيرين الشمس والقمر مثالى العقل والنفس، والعنصرى الى اقسام تنتهى الى الذكر والانثى؛ والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور بحيث ازدوج فى كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس، كل ذلك لسريان تلك النسبة الاولى العقلية فى الموجودات Tu (Ir)

نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سُنّة
الاشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرّد المقدار والقرب بل بالشدّة، فانّ
3 ما يترأى من الثوابت بالليل وباقى السيّارات مقدار مجموعها أكثر من
الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار.

X.

6 فصل

<فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق>

(١٦٠) لمّا تبيّن انّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج
9 شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمُبصَر، فنور الانوار ظاهر لذاته
على ما سبق، وغيره ظاهر له «فلا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السموات ولا
فى الأرض» اذ لا يحجبه شيء عن شيء؛ فعلمه وبصره واحد ونوريّته قدرته،
12 اذ النور فيّاض لذاته.

(١٦١) والمشّاؤون واتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زايدًا

---

1 رئيس السماء: بل العالم الجسمانى بنوره ويسخنه ويفيض عليه من انواره العجيبة وأشعته الغريبة ما يتم به الكون، ولهذه الفضايل والكمالات ذهب أرباب المكاشفات العقلية وأصحاب الباحثات الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه (Ir) Tu (فى سنة الاشراق من الحكماء المشرقيين (Ir) ‖ 3 يترأى: يتراءى T ‖ 4 بما: مما H ‖ يفعل I⌒Tt: يعقل T ‖ 9 كفى: يكفى T ‖ والمبصر: اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فيدركه، واذا كان عدم الحجاب كافيا فى العلم الاشراقى الحضورى، ونور الانوار نور محض، لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه Tu ‖ 10 فلا يعزب... فى الارض: سورة ٣٤ (السبا) آية ١٣ ‖
13 زايدا: بزايد R

عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرّدة عن المادّة . وقالوا : وجود الاشياء
عن علمه بها. فيقال لهم: ان علم ثمّ لزم من العلم شىء، فيتقدّم العلم على
الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء، فانّ عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد 3
تحقّقها. وكما انّ معلوله غير ذاته ، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته.
وامّا ما يقال « انّ علمه بلازمه منطوٍ فى علمه بذاته » كلام لا طايل تحته ،
فانّ علمه سلبىّ عنده ، فكيف يندرج العلم بالأشياء فى السلب ؟ والتجرّد عن 6
المادّة سلبىّ، وعدم الغيبة أيضًا سلبىّ، فانّ عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به
الحضور ، اذ الشىء لا يحضر عند ذاته ــ فانّ الذى حضر غير مَن يكون
عنده الحضور فلا يقال الّا فى شيئين ــ بل أعمّ ، فكيف يندرج العلم بالغير 9
فى السلب ؟ ثمّ الضاحكيّة شىء غير الانسانيّة ، فالعلم بها غير العلم بالانسانيّة.
والضاحكيّة علمها عندنا ما انطوى فى العلم بالانسانيّة ، فانّها ما دلّت مطابقةً
أو تضمّنًا عليها ، بل دلالةً خارجيّةً . فاذا علمنا الضاحكيّة ، احتجنا الى صورة 12
أُخرى ، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوّة . وامّا ما ضربوا من المثال فى
الفرق بين العلم التفصيلىّ بمسائل وبين العلم بالقوّة بها وبين مسائل ذكرتْ
فوجد الانسان من نفسه علمًا بجوابها ، لا ينفع . فانّ ما يجد الانسان من 15
نفسه عند عرض المسائل علم بالقوّة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب

---

1 بل هو : + عبارة عن T (Tu) ‖ المجردة : المجرد HEI ‖ 2 الغيبة : الغيبية R (در هر دو موضع) ‖ 4 معلوله : علمه له M ‖ فكذلك العلم : فالعلم HEI ‖ العلم : علمه HEI ‖ 5 ان : فى ان R من ان F ‖ 6 عنده : اى عند القايل بالانطواء Tu عندهم H ‖ 9 فلا يقال : اى الحضور Tu ‖ بل اعم : بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور ، فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات عن غيرها ، ولا يفسره به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات Tu ‖ 11 فى العلم بالانسانية : فى الانسانية HEI ‖ 12 خارجية : خارجة R ‖ علمنا : علمت I ‖ 16 يجد : اذ يجد Ir

لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوّة أقرب ممّا كانت قبل السؤال، فانّ للقوّة مراتب، ولا يكون عالمًا بجواب كلّ واحد على الخصوص ما لم يكن
3 عنده صورة كلّ واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثمّ اذا كان «جيم» غير «باء»، فسلبٌ مّا كيف يكون علمًا بهما وعنايةً بكيفيّة ما يجب أن يكونا عليه من النظام؟ وان كان علمه بالأشياء حاصلًا من الأشياء،
6 فليطلب العناية المتقدّمة على الاشياء والعلم المتقدّم.

(١٦٢) فاذن الحقّ فى العلم هو قاعدة الاشراق، وهو انّ علمه بذاته هو كونه نورًا لذاته وظاهرًا لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له امّا
9 بأنفسها أو متعلّقاتها التى هى مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلويّة.

---

1 اقرب: اى الى الوجود Tu ‖ 2 عالما (اى الانسان Fu) : علما T (اى الانسان Tu) ‖ 4 جيم: وهو ذاته تعالى Tu ‖ باء: وهو لوازمه Tu ‖ فسلب ما: فسلبهما R فسلب با I وهو علمه عند المشائين الذى هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة Tu ‖ بكيفية: بل بكيفية H ‖ 6 فليطلب ... العلم المتقدم: اى على الاشياء لان الحاصل منها لتأخره عنها لا يكون عناية بها ولا متقدما عليها. وفى بعض النسخ «فيطلب» وفى بعض النسخ «فبطلت» (وكذا HER فطلب I فيبطل Ir) اى العناية المتقدمة على الاشياء. والظاهر ان «فبطلت» (فيطلب ؛ Fu يطلب Mu) تصحيف «فيطلب» (فبطلت ؛ MuFu) لانه ان صح من حيث المعنى، فلا يصح من حيث اللفظ، اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب، كان الواجب ان يقول «فيبطل العناية المتقدمة» لكونه جزء الشرط، وان صح بتأويل ويؤيده قوله «فاذن الحق فى العلم قاعدة الاشراق» لان الحق انما يقال بازاء الباطل. وأيضا قوله بعد هذا «واذا بطلت» اى العناية، فكانه قال «فاذا بطل (بطلت Fu ابطل Mu) ما قالوه فى العناية والعلم، فالحق فيه قاعدة الاشراق الذى هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين (الالٓهيين Mu) TuMuFu ‖ 7 هو: — HaRI : T⌒F — ‖ 8 ظاهرة له: على سبيل الحضور الاشراقى Tu ‖ 9 بأنفسها TMF : أنفسها HERI كأعيان الموجودات من المجردات والمادية وصورها الثابتة فى بعض الاجسام كالفلكيات (Ir) Tu ‖ متعلقاتها: اى بتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة فى النفوس الفلكية (Ir) Tu ‖ مواضع: وفى بعض النسخ «مواقع» TaMaFa (وكذا H) ‖ العلوية: لاحاطة إشراقه الظهورى

وذلك اضافة ، وعدم الحجاب سلبیّ. والذی يدلّ علی انّ هذا القدر كافٍ ، هو
انّ الابصار انّما كان بمجرّد اضافة ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب. فاضافته
الی كلّ ظاهر له ابصار وادراك له ، وتعدّد الاضافات العقليّة لا يوجب تكثّرًا 3
فی ذاته. وامّا العناية ، فلا حاصل لها. وامّا النظام ، فلزم من عجيب الترتيب
والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضی. وهذه العناية
ممّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النوريّة ذوات الطلسمات، وهی 6
فی نفسها غير صحيحه. واذا بطلتْ، تَعَيَّن ان يكون ترتيب البرازخ عن
تراتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة فی النزول العِلّیّ الممتنع فی البرازخ.
(١٦٣) واعلم انّه اذا كان فی سطح مّا سواد وبياض ، يتراءی البياض 9
أقرب لانّه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب ، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففی عالم
النور المحض المنزّه عن بعد المسافة كلّ ما كان أعلی فی مراتب العلل، فهو أدنی
الی الأدون لشدّة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأوفع الأدنی! واذا كان 12
هو أقرب، كان هو أولی بالتأثير فی كلّ ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.

---

1 وذلك : + ايضا R ‖ القدر : التقدير F ‖ 2 انما : لما T ‖ 3 تكثرا : تكثيرا T ‖ 4 العناية : علی ما ذكر المشاؤون Tu ‖ النظام : + العجيب T ‖ 6 ذوات الطلسمات : وهذه العناية التی مرّ فسادها وانها علة للوجود ونظامه كان قدماء المشائين يبطلون بها مذاهب القدماء القايلين بالمثل النورية وأرباب الطلسمات النورية التی هی علة الوجود والنظام الجسمانی؛ وهی فی نفسها فاسدة (Tu) Ir ‖ 8 تراتيب HERIz : ترتيب TMF ‖ المحضة : + المختلفة R ‖ المندرجة : المتدرجة M ‖ 10 بالقريب : بالنور E ‖ 13 مغناطيس القرب : ای من نور الانوار ، فان العقل والنفس كلما كان أشد نورا كان أقرب منه ، واعتبر ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل Tu

---

الحضوری بالمدبرات وهی النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض ، وكذا ان كان فی المبادئ العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له تبعا لكون المبادئ كذلك (Ir) Tu

XI.

فصل

3 < فى قاعدة الامكان الأشرف على ما هو سُنّة الاشراق >

(١٦٤) ومن القواعد الاشراقيّة انّ الممكن الأخس اذا وُجد، فيلزم أن
6 يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فانّ نور الانوار اذا اقتضى الأخسّ الظلمانىّ
بجهته الوحدانيّة، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فاذا فُرض موجودًا، يستدعى
جهةً تقتضيه أشرف ممّا عليه نورُ الانوار، وهو محال. والانوار المجرّدة
9 المدبّرة فى الانسان برهنّا على وجودها؛ والنور القاهر ــ أعنى المجرّد بالكلّيّة ــ
أشرف من المدبّر وأبعد عن علايق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون
وجوده أوّلًا. فيجب أن تعتقد فى النور الأقرب والقواهر والافلاك والمدبّرات

---

4 سنة الاشراق : رجوع به فصل IX ص ١٥٠ س ١ شود ‖ 5 الاشراقية) : + قاعدة الامكان الاشرف وهى (Tu) T ‖ 7 بجهته EMRFI : بجهة TH ‖ 7–8 موجودا يستدعى جهة : موجود أشرف ليستدعى E ‖ 10 من المدبر : لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل Tu ‖ ان يكون : — E ‖ 11 أولا : فان قيل ان (لو Fu) صح هذه القاعدة ووجب الامكان الاشرف ، لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ، ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التى حصولها لهم أولى من لا حصولها ، فليس الممكن الاشرف واجبا ، قلنا : ان هذه القاعدة إنما تطّرد فى الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها المتأثرة منها كالعنصريات من المواليد الثلثة وغيرها ، اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل ، ولهذا جاز ان يعطى الشىء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا ، لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث لا تتناهى. واما الامور التى فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية ، فلا يمنعها عما هو اشرف لها واكمل أمر من الامور

ما هو أشرف وأكرم بعد امكانه ، وهى خارجة عن عالم الاتّفاقات ، فلا مانع
لها عمّا هو أكمل لها .

(١٦٥) ثمّ عجايب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ ، والنسب 3
بين الانوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانيّة ، فتجب قبلها . واتباع المشّائين
اعترفوا بعجايب الترتيب فى البرازخ ، وحصروا العقول فى عشرة . فعالم البرازخ
يلزم ان يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيبًا ، والحكمة فيه أكثر على 6
قواعدهم . وليس هذا بصحيح ، فانّ العقل الصريح يحكم بأنّ الحكمة فى عالم
النور ولطايف الترتيب وعجايب النسب واقعة أكثر ممّا هى فى عالم الظلمات ،
بل هذه ظلّ لها . والانوار القاهرة وكون مبدع الكلّ نورًا وذوات الاصنام 9

---

1 واكرم : واكمل F ‖ امكانه : مكانه F ‖ 3 فى عالم الظلمات THERtFI : فى الطلسمات R فى عالم الطلسمات M ‖ 6 يلزم : يجب TF ‖ واطرف : واظرف M ‖ 9 والانوار القاهرة : ومما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية الطولية والتى فى السافلة العرضية وهى أرباب الاصنام كلها انوار مجردة قايمة لا فى أين هى اشرف ما فى الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها كذلك واخبارهم عنها (Ir) Tu ‖ وذوات (وذات F) الاصنام : اى وكونها عطفا على « المبدع » ويجوز ان يقرأ مرفوعا عطفا على « الكون » لكن الاول أولى على ما يظهر بالتأمل Tu

---

الخارجية ، لانها إما عللها أو معلولاتها أو لا هذا ولا ذاك ، والاخيران (والآخران Fu) باطلان ، لان ما لا مدخل له فى علية الشىء لا يكون عدمه سببا لعدمه ، فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف إستعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات ، بل لاختلاف الفواعل او اختلاف جهاتها ، فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس . وهذا بحث شريف ذكر المصنف فى «المطارحات» انه إستفاده من إشارة اجمالية لارسطو ، فانه قال فى «كتاب السماء والعالم» ما معناه انه يجب ان يعتقد فى العلويات (فى العلومات : Tu) ما هو الاكرم لها والاشرف (Ir) Tu ، والشيخ فصّل هذا الاجمال على ما هو مشروح فى كتبه Ir . —
Cf. Opera metaphysica et mystica I, p. 435.

من الانوار القاهرة شاهدها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارًا كثيرةً.
ثمّ طلبوا الحجّة عليها لغيرهم، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرّد الّا اعترف بهذا
3 الأمر. وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا. وافلاطون، ومن
قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس، كلّهم
يرؤون هذا الرأى. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها فى عالم النور. وحكى
6 افلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الفرس والهند قاطبة
على هذا. واذا أُعتبر رصد شخصٍ أو شخصين فى أُمور فلكيّة، فكيف لا
يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبّوة على شىء شاهدوه فى أرصادهم الروحانيّة؟
9 (١٦٦) وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشّائين فى
انكار هذه الاشياء، عظيم الميل اليها؛ وكان مصرًّا على ذلك، لولا ان رأى
برهان ربّه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات وخدمة
12 أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت،

---

2 لغيرهم: + ممن لا يشاهدها من اشياعهم (Tu) T ‖ ومجرد: وفى بعض النسخ «وتجرد» TaMaFa (وكذا H) اى وذو تجرد Tu ‖ 2–3 بهذا الامر: بهذه الامور R ‖ 5 شاهدها: اى الانوار المذكورة Tu ‖ 6 الفرس والهند HE: الهند والفرس I–T ‖ 7 اعتبر: اعتبرت R ‖ شخص: كبطليموس Tu ‖ او شخصين: كهو مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية (Ir) Tu ‖ 8 فى ارصادهم: فى عالم ارصادهم R ‖ 9 كان: اى فى مبدء شروعه فى الحكمة (Ir) Tu ‖ 10 هذه الاشياء: وهى تكثر الانوار الطولية والعرضية أرباب الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما هو رأى الاوايل (Ir) Tu ‖ اليها: اى الى طريقتهم فى كون العقول عشرة لا غير Tu ‖ 11 برهان ربه: وهو مشاهدة (مشاهدته Tu) الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بأن جميع ما فى عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة فى عالم العقل (Ir) Tu

ويرى الذوات الملكوتيّة والانوار التى شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء
المينُويّة ينابيع الـ«خُرَّه» والرأى التى أخبر عنها زَرادُشت. ووقع خلسة
الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها، فشاهدها. وحكماء الفُرس كلّهم 3
متّفقون على هذا، حتّى انّ الماء كان عندهم له صاحب صنمٍ من الملكوت
وسمّوه «خُرداد» وما للاشجار سمّوه «مُرداد» وما للنار سمّوه «أُرديبهشت»

---

1 ويرى: فيرى M ‖ 2 المينوية H⁀Iz (البنوثة : M): اى الروحانية كما اخبر الحكيم الفاضل والامام (والنبى Mu) الكامل زرادشت الآذربايجانى عنها فى «كتاب الزند» حيث قال: العالم ينقسم بقسمين «مينوى» هو العالم النورانى (النورى Mu) الروحانى و«گيتى» هو العالم الظلمانى الجسمانى (يعنى در زبان پهلوى mênôk, gêtîk ودر اوستا mainyava, gaethya). ولان النور الفايض من العالم النورى على الانفس الفاضلة الذى يعطى التأييد والرأى وبه يستضىء الانفس ويشرق أتم من اشراق الشمس، يسمى بالفهلوية «خرّه» (يعنى Xwarr ودر اوستا Xwarənah) — على ما قال زرادشت: «خرّه» نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض، ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته، وما يتخصص بالملوك الافاضل منهم يسمى «كيان خرّه» (در اوستا Kavaêm Xwarənah)، — والرأى هو واحد الارآء، جعل الاضواء المينوية ينابيع الـ «خرّه» والرأى (Ir) Tu ‖ الـ «خره» TMFIz : الخرة H الحيوة ER ‖ زرادشت T⁀Iz : زردشت H ‖ 3 فشاهدها: على ما قال <المصنف> فى <كتاب> الالواح <العمادية> «الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فأتته منطقية أب القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله تعالى وواجهته انوار الله مواجهة، فادرك منها المعنى الذى يسمى كيان خرّه وهو ألق (القاء Tu) فى النفس قاهر يخضع له الاعناق» Tu ‖ 4 متفقون TMF : كانوا متفقين HERI ‖ على هذا: اى على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسايط المنصرية ومركباتها ربّا فى عالم النور وهو عقل مجرد مدبر لذلك النوع، والى هذا اشار نبينا محمد - عليه افضل الصلوات - ان لكل شيء ملكا حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل معه ملك» ولجزم (جزم Mu) حكماء الفرس بوجود أرباب الاصنام سموا كثيرا منها (Ir) Tu ‖ 5 خرداد: خرداذ H ‖ مرداد: مرداذ HE ‖ اردیبهشت': وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور اياها وهو المدبر لصنوبرتها والمجاذب للدهن والشمع اليها (+ وسموا صاحب

وهى الانوار التى اشار اليها انباذقلس وغيره.

(١٦٧) ولا تظنّ انّ هؤلاء الكبار أُولى الايدى والابصار ذهبوا الى انّ
3 الانسانيّة لها عقل هو صورتها الكلّيّة وهو موجود بعينه فى الكثيرين، فكيف
يجوّزون ان يكون شىء ليس متعلّقا بالمادّة ويكون فى المادّة؟ ثمّ يكون
شىء واحد بعينه فى موادّ كثيرة وأشخاص لا تحصى؟ ولا انّهم حكموا بأنّ
6 صاحب الصنم الانسانىّ مثلًا انّما أُوجِد لأجل ما تحته حتّى يكون قالبًا له،

---

1 الانوار: انوار H ‖ وغيره: من كبار الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قايم بذاته معتن به ومدبر له وحافظ اياه، وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل - وهو ربّ النوع - الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها، واما بمعنى ان ربّ النوع اصل ذلك النوع، كما يقال كلى ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل والمعوّل عليه (MuFu الامر المقول عليه Tu)، ولكون ربّ النوع اصله قيل انه كلى ذلك النوع، واما بمعنى ان ربّ النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى، لا بمعنى ان ربّ النوع — الذى هو عندهم له ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره — نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئى المجرد عن المادة — وهو ربّ النوع — بأنه كلى ومادى لوجوده فى مواد كثيرة وهى اشخاصه Tu (Ir) ‖ 2 الايدى: الايد H ‖ 3 وهو: اى ذلك العقل المتشخص Tu ‖ 4 ان: ذلك ان R ‖ 5 بعينه: وهو ربّ النوع الذى هو عقل متشخص Tu ‖ 6 انما: — T ‖ ما تحته: وهو الصنم الانسانى Tu ‖ حتى يكون: اى ما تحته وهو الصنم الانسانى Tu ‖ قالبا له: اى للنور المجرد الذى هو ربّه اذ لا بد وان يكون كل موجود ممكن قالبا لشىء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى Tu

---

الارض «اسفندارمذ»... وربّ نوع النبتة الداخلة فى اوضاع نواميسهم «هوم ايزد» وكانوا يقدسون له Ir) وكذا كانوا يثبتون لكل نوع جسمانى ربّ صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبر له والنمى والغاذى والمولد ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفينا عن انفسنا، والا لكان لها شعور بها، فجميع هذه الافعال من أرباب الاصنام Tu (Ir)

فانّهم أشدّ الناس مبالغة فى أنّ العالى لا يحصل لأجل السافل؛ فانّه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية.

3 (١٦٨) ولا تظنّ أنّهم يحكمون بأنّها مركّبة حتّى يقال أنّه يلزم ان تنحلّ وقتًا مّا، بل هى ذوات بسيطة نوريّة، وان لم يتصوّر أصنامها الّا مركّبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فانّ المشّائين 6 سلّموا انّ الانسانيّة فى الذهن مطابقة للكثيرين، وهى مثال ما فى الاعيان مع انّها مجرّدة وما فى الاعيان هى غير مجرّدة، وهى غير متقدّرة ولا متجوهرة بخلاف ما فى الاعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلّيّة. 9 ولا يلزمهم أيضًا أن يكون للحيوانيّة مثال وكذا لكون الشىء ذا رجلين، بل

---

2 للمثال : اى للعقل الذى هو ربّ النوع لكونه صورة متشخصة أيضا Tu ‖ الى غير النهاية : حتى يكون ربّ النوع قالبا لآخر وهو لآخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قالبا لآخر هو معناه وهذه صورته. والمثال وان كثر استعماله فى النوع المادى — وهو الصنم — حتى كأنه اختص به، فانما استعمل فى ربّ النوع لان كلا (كل واحد Fu) منهما فى الحقيقة مثال للآخر من وجه، فكما ان الصنم مثال لربّ الصنم فى عالم الحس، كذلك ربّ الصنم مثال للصنم فى عالم العقل، ولهذا يقال لارباب الاصنام «المُثُل» Tu ‖ 3 انهم : بأنهم T ‖ بأنها : اى بأن أرباب الاصنام النوعية Tu ‖ 4 نورية : قايمة بذاتها (بذواتها Fu) لا فى أين Tu ‖ أصنامها : التى هى أمثلتها Tu ‖ 6 للكثيرين : لكثيرين RF ‖ 7 وما فى الاعيان : وهو الانسانية التى فى الخارج Tu ‖ هى R : — I⌒T ‖ وهى : اى التى فى الذهن Tu ‖ متقدرة : مقدرة E ‖ 8 بالكلية : فلا يلزم من تركب الصورة الانسانية وغيرها فى عالم الاجسام تركب مُثُلها وهى أرباب الاصنام، ولا من افتقار الصور النوعية هيهنا الى القيام بالمادة افتقار مُثُلها فى عالم الانوار اليها، فان للماهية النورية كمالا فى ذاتها به تستغنى عن القيام بمحل، وللجسمانية نقص يحوج الى القيام بمحل اذ هى كمالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور الجوهرية الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية، فانها لكونها كمالا للذهن تقوم به لا بذاتها Tu ‖ 9 ولا يلزمهم أيضا : واعلم ان القايلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شىء مثالا كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا

كلّ شيء يستقلّ بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرايحة
المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر فى عالم النور المحض له
3 هيئات نوريّة من الأشعّة وهيئات من المحبّة واللذّة والقهر؛ واذا وقع ظلّه
فى هذا العالم، يكون صنمه المسك مع الرايحة أو السكر مع الطعم أو
الصورة الانسانيّة مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

6 (١٦٩) وفى كلام المتقدّمين تجوّزات، وهم لا ينكرون انّ المحمولات
ذهنيّة وانّ الكلّيّات فى الذهن. ومعنى قولهم «انّ فى عالم العقل انسانًا كلّيًّا»
اىْ نورًا قاهرًا فيه اختلاف أشعّة متناسبة يكون ظلّه فى المقادير صورة الانسان؛
9 وهو كلّىّ لا بمعنى أنّه محمول، بل بمعنى أنّه متساوى نسبة الفيض على
هذه الاعداد، وكأنّه الكلّ وهو الاصل. وليس هذا الكلّىّ ما نفس تصوّر
معناه لا يمنع وقوع الشركة، فانّهم معترفون بأنّ له ذاتًا متخصّصةً، وهو عالِم
12 بذاته، فكيف يكون معنًى عامًّا؟ واذا سمّوا فى الافلاك كرة كلّيّة واُخرى

---

1 يستقل : — E ‖ 2 نور قاهر : اى عقل Tu ‖ 4 صنمه TMRF : صنمها HEI ‖ 5 مع TRF : على HEMI ‖ المذكورة من قبل : وهى المناسبة الموجودة فى الانوار المجردة المقتضية لهذه الصورة فى هذا العالم Tu ‖ 6 تجوزات : يجب حملها على ما ذكرنا وما سنذكره لا على ما فهمه المشاؤون Tu ‖ 7 انسانا كليا : مثالا انسانيا F ‖ 8 فيه : فيها F ‖ متناسبة : مناسبة F ‖ فى المقادير : وفى نسخة « فى الاعيان » TaMaFa ‖ 9 وهو : اى ذلك النور القاهر Tu ‖ 10 الكل Iz⌒H : الكلى T ‖ 11 له : اى للنور القاهر الذى هو ربّ الصنم Tu

---

رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه، بل يقولون ان لكل نوع جسمانى مستقل ربّ نوع له هيئات نورانية روحانية اذا وقع ظله فى عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه Tu ‖ لكون الشىء : كون الشىء I لكل شىء M

جزئيّة ، لا يعنون به الكلّىّ المشهور فى المنطق ، فتعلّم هكذا .

(١٧٠) وامّا الذى احتجّ به بعض الناس فى اثبات المُثُل من « انّ الانسانيّة بما هى أنسانيّة ليست بكثيرة فهى واحدة » كلام غير مستقيم. 3 فانّ الانسانيّة بما هى انسانيّة لا تقتضى الوحدة والكثرة ، بل هى مقولة عليهما جميعًا . ولو كان من شرط مفهوم الانسانيّة الوحدة ، فما كانت الانسانيّة مقولة على الكثيرين . وليس اذا لم يقتض الانسانيّة الكثرة يكون لا اقتضاء 6 كثرتها اقتضاء الوحدة ، بل نقيض الكثرة اللّاكثرة ، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللّاكثرة ، ونقيض اقتضاء الكثرة انّما هو لا اقتضاء الكثرة ، فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة . ثمّ الانسانيّة الواحدة المقولة على الكلّ 9 انّما هى فى الذهن ، لا يحتاج لأجل الحمل الى صورة أُخرى . وما قيل « انّ الاشخاص فاسدة والنوع باقٍ » لا يوجب ان يكون أمرًا كلّيًّا قايمًا بذاته ، بل للخصم أن يقول : الباقى صورة فى العقل وعند المبادئ . ومثل هذه الاشياء اقناعيّة . 12

1 لا ... المشهور فى المنطق : بل يعنون بالكرة الكلية للكواكب الكرة المشتملة على جميع كراته المستلزمة لجميع احواله Tu ‖ هكذا : هذا هكذا Ha وهو انهم لا يعنون بكون رب صنم النوع كليا الكلى المشهور فى المنطق ، بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع Tu ‖ 2 احتج TMF : يحتج HERI ‖ 3 فهى واحدة : وكذا الفرسية وغيرها من الانواع ، فكل نوع جسمانى له شخص واحد قايم بذاته فى عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول منه ، وهذه الاشخاص هى «المثل الافلاطونية» (Ir) Tu ‖ 6 الكثيرين : كثيرين M ‖ 6—7 وليس اذا ... اقتضاء الوحدة THaMFI : وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة اقتضت الوحدة اذ ليس لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ER وفى بعض النسخ «وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها يقتضى الوحدة» وفى البعض «وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة» (وكذا H) والاول أولى من الثانى وهو من الثالث على ما لا يخفى TaMaFa ‖ 9 ثم : اى هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة موجودة فى الخارج Tu ‖ 11 ان يكون : اى النوع الباقى Tu

(١٧١) وليس اعتقاد افلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيّات، بل على أمرٍ آخر. وقال افلاطون «انّى رأيتُ عند التجرّد أفلاكًا 3 نورانيّةً.» وهذه التى ذكرها بعينها السّموات العُلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم «يوم تبدّل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهّار.» وممّا يدلّ على انّهم يعتقدون انّ مُبدِع الكلّ نور وكذا عالم العقل، 6 ما صرّح به افلاطون وأصحابه: انّ النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه انّه يصير فى بعض احواله بحيث يخلع بدنَه ويصير مجرّدًا عن الهيولى، فيرى فى ذاته النور والبهاء، ثمّ يرتقى الى العلّة الالٓهيّة المحيطة 9 بالكلّ. فيصير كأنّه موضوع فيها معلّق بها، ويرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الالٓهىّ. ما هذا مختصره الى قوله «حجبتِ الفكرة عنّى ذلك النور.» وقال شارع العرب والعجم «انّ لله سبعًا وسبعين حجابًا من نور، لو

---

1 واصحاب المشاهدات: كفيثاغورس وانباذقلس وهرمس وغيرهم من الافاضل الاماثل (Ir) Tu ‖ 2 الاقناعيات: الاقناعات TEI ‖ على أمر آخر: وهو الكشف والمشاهدة أولا، ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا، والمثل التى أبطلها المتأخرون هى ان يكون انسانية (الانسانية Tu) مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون فى كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد وآخر معقول باق دايم لا يتغير أبدا، وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل كافلاطون (Ir) Tu ‖ 3 نورانية T: نورية H—I اى عقولا مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى آخر المراتب كالافلاك المحيطة بعضها ببعض، فلهذا سماها بالافلاك تجوزا (Ir) Tu ‖ 4—5 سورة ١٤ (ابراهيم) آية ٤٩ ‖ 7 بدنه: بذاته M ‖ 8 الى العلة الالٓهية: وفى بعض النسخ «الى العلة الاولى الالٓهية» TaMaFa ‖ 10 ذلك النور: ذكر فى التلويحات (Cf. Opera metaphysica et mystica I p. 112) وحكمة الاشراق هذه الحكاية عن افلاطون الالٓهى وهو الاشبه، ورايت فى بعض الكتب ان الحكاية منقولة عن ارسطاطاليس Ir وأصل هذه الحكاية وان نقل فى بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه

كُشفتْ عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره.» وأوحى اليه الله

1 كشفت T : كشف I–H || ما ادرك بصره : وفى رواية « سبعمائة حجاب » وفى اخرى « سبعين ألف حجاب من نور.» وفى حديث أبى امامة الباهلى « ان جبرئيل عم قال : يا محمد انى دنوت من الله دنوا ما دنوت قط. قال : كيف كان؟ يا جبرئيل. قال : كان بينه وبينى سبعون ألف حجاب من نور.» وفى حديث أبى موسى « حجابه النور، لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه.» وفى رواية « من نور وظلمة.» والسبحات جمع سبحة، والمراد بها انوار الذات الازلية التى اذا رآها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته. ولما تحيرت البصاير والانظار وارتجّت طرق الافكار دون انوار عظمته و كبريائه واشعة عزه وسلطانه، فكانت الانوار كالحجب التى تحول بين العقول البشرية وما وراءها، لو كشفها عن وجهه – اى ذاته – فتجلى ما وراءها، لاحرقت عظمة جلال ذاته وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم إطاقته (طاقته Tu)، وهو بعد فى الدنيا منغمس (منغمر Mu) فى الشهوات متالف بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوايق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها. والغرض من ايراده (ايراد Tu) هذا الحديث ان هذه الحجب النورية هى الانوار المجردة من العقول

ان يكون عن افلاطون كما ذكر المصنف هيهنا وفى التلويحات عنه انه قال « انى ربما خلوتُ بنفسى كثيرا عند الرياضات وتأمّل احوال الموجودات المجردة عن الماديات، وخلعت بدنى جانبا، وصرت كانى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية، فاكون داخلا فى ذاتى لا اتعقل غيرها ولا انظر فيما عداها وخارجا عن ساير الاشياء، فحينئذ أرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والسنا والضياء والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة ما ابقى متعجبا حيران باهتا (تايها Mu). فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحانى الشريف الكريم وانى ذو حيوة فعالة. ثم ترقيت بذهنى من ذلك (هذا Fu) العالم الى العوالم العالية الآلهية والحضرة الربوبية، فصرت كانى موضوع فيها متعلق بها، فأكون فوق العوالم العقلية النورية، فأرى كانى واقف فى ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا يقدر الالسن على وصفه والاسماع على قبول نعته. فاذا استغرقنى ذلك الشأن وغلبنى ذلك النور والبهاء، ولم أقو على احتماله، هبطت من هناك الى عالم الفكرة، فحينئذ حجبت الفكرة عنى ذلك النور، فابقى متعجبا أنى كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسى ممتلية نورا وهى مع البدن كهيئتها. فعندها تذكرت قول مطربوس (كذا؛ ظاهرا : هرقليطوس) حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلى » TuIr. (Cf. Plotin, Ennéades IV 8 I, éd. E. Bréhier t. IV p. 216)

« نور السّموات والارض » وقال « انّ العرش من نورى »

ومن الملتقط من الأدعية النبويّة « يا نور النور ! احتجبتَ دون خلقك ، فلا
3 يدرك نورَك نورٌ . يا نور النور ! قد استنار بنورك اهلُ السّموات واستضاء
بنورك اهلُ الارض . يا نور كلّ نور ! خامد بنورك كلّ نورٍ . » ومن الدعوات
المأثورة « أسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك . » ولستُ أورد هذه
6 الاشياء لتكون حجّةً ، بل نبّهتُ بها تنبيهًا ، والشواهد من الصحف وكلام

---

1 نور السموات والارض : سورة ٢٤ (النور) آية ٣٥ . لا بمعنى انه تعالى منورهما على ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه ، بل بمعنى انه محض النور البحت وان ساير الانوار شرر من نوره (Ir) Tu ‖ من نورى TMRFIr : من النور HEI من نور Ha . والعرش ثلثة : العرش العقلى وهو العقل الاول ، والعرش النفسى وهو نفس الفلك الاول ، ولا يخفى انهما نوران فايضان من نور الانوار المقدس ، والعرش الجسمانى وهو الفلك الاعلى وهو من بعض العقول المنتهية الى نور الانوار المقدس ، وكل الوجود على الحقيقة من نوره (Tu) Ir وقوله تعالى وهو رب العرش المجيد يريد به العرش العقلى ، والكريم النفسى ، والعظيم الجسمانى Ir ‖ 2 الملتقط من : الملتقط عن HEI ‖ خلقك : خلقتك E ‖ 2—3 فلا ... نور : اى لا يحيط بنورك شىء من الانوار العقلية TuIr ‖ 4 بنورك : بضوئك R ‖ يا نور كل نور : يا نور النور كل نور R ‖ خامد بنورك T : خامد لنورك HEF حامد لنورك TtMRI ‖ كل نور : — R ‖ 5 أسألك RF : أسئلك I—T ‖ اركان عرشك : فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التى هى عبارة عن اركان العرش (Ir) Tu ‖ 6 الصحف : اى المنزّلة على الانبياء عم Tu

---

والنفوس وهى كثيرة بل غير متناهية ، لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية . والمراد من الحجب الظلمانية — على ما فى الرواية الاخرى — الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية TuMuFu ليس المراد من ذلك ما يقوله اهل اللغة ان سبحات وجه الله جلاله وعظمته ، بل مراده نفس الذات الواجبة الوجود . فلو فرض كشف هذه الحجب كلها عن ذات السالك الطالب له تعالى ، لاحرق نور الذات الازلية ما ادرك بصره من الانوار النفسية السالكية اليه حتى تفنى عن ذاتها وتتحد بأصلها بحيث يصير العقل والعاقل والمعقول على سبيل المجاز شيئا واحدا Ir

الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى.

(١٧٢) **قاعدة** < فى بيان جواز صدور البسيط عن المركّب.> النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعّته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعيّة فيه، فتصير كجزء للعلّة، فيحصل من المجموع المعلول مخالفًا له. ثمّ المعلول يقبل من أشعّة أُخرى ممّا قبلت علّتُه وزيادة شعاع من علّته، فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر. ويجوز أن يحصل من مجموعٍ أمورٌ غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة.

(١٧٣) **قاعدة** < فى بيان أقسام أرباب الأصنام.> ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما انّ من النفوس ما احتاج الى توسّط الروح النفسانىّ، ومنه ما يكون لشدّة نقصه لا يحتاج الى ذلك ـ كالنفس النباتيّة، ـ ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات ـ كالمرجان، ـ ومن النبات

---

1 مما : ـ R ‖ 2 البسيط عن المركب TuMuFu : المركب عن البسيط Mut ‖ 3 منه : عنه TM ‖ اشعته : وهى الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخرى Tu (Ir) ‖ يصدر : + عنه T ‖ 4 بعض الاعلين : وهو ما فى الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما فى الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من العالية Tu (Ir) ‖ وباعتبار HMFIz : باعتبار TER ‖ انوار كثيرة : كثرة F ‖ فتصير : اى تلك الانوار Tu ‖ 4–5 كجزء للعلة : لانها المجموع المركب من الذات والاشعة التى فيها Tu (Ir) ‖ 5 مخالفا له : اى فى البساطة والتركيب لتركب العلة من ذات القاهر الاعلى الطولى ومن انوار الاشعة التى فيها وبساطة المعلول الاسفل العرضى، اذ كل ما فى هذه الطبقة من القواهر بسايط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار بسيطة بحسب الذات. واعتبر بصدور شعاع وحدانى عن نير بذاته مستنير بأشعة عرضية. ثم يصير البسيط الصادر بما يقبل من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهى النقص فى الجواهر النورية النازلة بحيث لا يقتضى صدور نور منه Tu ‖ يقبل : + النور T (Tu) ‖ قبلت T : قبل I⁀H ‖ 11 لشدة TMRF : من شدة HEI ‖ 11–12 كالنفس النباتية :

ما قرب من الحيوان ـ كالنخل ، ـ ومن الحيوانات ما قرب من الانسان فى
كمال القوّة الباطنه وغيرها ـ كالقرد وغيره ، ـ فالطبقة العالية نازلها يقرب من
3 الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من
الطبقة العالية ، ومن الانوار المتصرّفة البشريّة ما كان يكاد عقلاً ، وفى النزول
منها ما كاد يكون كبعض البهايم ، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً
6 متصرّفاً ، ولا يستحقّ أن يكون دونه نور مجرّد آخر يتصرّف هو فيه لنقص
فى جوهره . والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراق،

---

1 ما قرب من الحيوان : ما يقرب من هيئة الحيوان R ‖ الحيوانات T : الحيوان H—I ‖ قرب : يقرب R ‖ من : الى F ‖ 2 الباطنة : وفى بعض النسخ بدل الباطنة « الناطقة » (وكذا R) والاول أولى TaMaFa ‖ 4 البشرية HERI : — TMF اى النفوس البشرية Tu ‖ عقلا : كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين Tu ‖ 5 منها : عنها T ‖ كبعض البهايم : وفى بعض النسخ « لبعض البهايم» اى ما كاد يكون نفسا لبعض البهايم TaMaFa ‖ 6 هو فيه T : — H—I : اى فى ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو كالمتصرف فيه Tu ‖ لنقص : لنقص ما R ‖ 7 فى جوهره : فهى نتيجة لقوله « وكما ان من النفوس » وتقريره ان نقول كما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفسانى ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك ، كذلك (—Tu) القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتّب انواع الحيوان والنبات والجماد والاجسام منها ما يحتاج فى اعتنائه بالاصنام لكماله الى متوسط يفيض عنهم هو نور مجرد آخر متصرف فى تلك الاصنام ، وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام وأربابها من القواهر النازلة ، ومنها ما لا يحتاج فى الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كأرباب اصنام البسايط العنصرية والمركبات الجمادية (العادثة Fu) ، وهذا القسم هو المذكور فى الكتاب ، فكانه قال : وكما انه (ان Tu) من النفوس كذا ، فن القواهر النازلة كذا Tu

---

لتعلقها بأبدان النباتات من غير توسط روح نفسانى ، ولا تظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس ، لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هى ألطف منها ، واذ ذاك فيستحيل ان تتصرف فى البدن من غير متوسط لان احدهما فى غاية اللطافة والاخرى فى غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية ، اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى متوسط Tu

الّا انّ الضعف الذى فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيّما اذا كان ذلك النور من العوالى. فالانوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها، أىْ ليس بينها وبين صنمها واسطة أُخرى مثل النور المتصرّف لنقصها وقُصورها عن افادة نورٍ مجرّد، ولعدمِ استعداد الصنم أيضًا. وكذا غيرها من مركّبات الجمادات.

XII.

فصل

< فى بيان عدم تناهى آثار العقول وتناهى آثار النفوس >

(١٧٤) ولا تظنّنّ انّ الانوار المجرّدة من القواهر والمدبّرات لها مقدار، اذ كلّ متقدّر برزخىّ، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هى أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلّها مشاركة فى الحقيقة النوريّة، كما عرفتَ. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهى النقص فى الحقيقة النوريّة الى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئة فى غيره. وليس بصحيح تشنيعُ مَن يقول: انّ النور كيفيّة وعرض هيهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى شىء من النور عن المحلّ، لاستغنى الجميع. فانّه لا أصل له، اذ الاستغناء للنور

1 المستعار : وفى بعض النسخ « المستفاد » (وكذا Ir) اى من اشراقات الانوار العوالى عليه TaMaFa ‖ لا سيما TMFIr ; سيما HERI ‖ 2 ذلك النور : أى الذى عليه الاشراقات Tu ‖ من العوالى : فانه أولى بأن لا (لا : – Tu) ينجبر (يتكثر Mu) بالنور العرضى لقلته فى العوالى لانه انما يتكثر فى السوافل Tu ‖ بها : لها H ‖ 8 آثار النفوس : + وان لا مؤثر فى الحقيقة الا نور الانوار Tu ‖ 9 لا تظنن : لا تظن HR ‖ 11 بسيطة : ووجودها نفس ظهورها المعنوى Tu ‖ مشاركة : وفى بعض النسخ «متشاركة» TaMaFa (وكذا HEI) ‖ 13–14 من يقول : وهم جماعة المشائين Tu ‖ 15 فانه : اى فان هذا التشنيع Tu

انّما هو لكماله، وكماله بجوهره، وغاية نقصه بالعرضيّة والاضافة الى المحلّ.
فلا يلزم من نقص شيء نقصُ ما يشاركه من وجه. فاذن التفاوت قد يكون
3 بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدّة والكمال. والنور المصباحيّ
لمّا كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد
تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجبًا للشعاع على أيّ وجه يُفرَض. وتفاوت
6 النوريّة ليست الّا بالأشدّيّة والكمال، فنور الانوار شدّته وكمال نوريّته لا
تتناهى، فلا يتسلّط عليه بالاحاطة شيء؛ واحتجابه عنّا انّما هو لكمال نوره
وضعف قوانا لا لخفائه. ولا يتخصّص شدّته عند حدّ يمكن ان يتوهّم وراءه
9 نور، فيكون له حدّ وتخصُّص مستدعٍ لمخصِّصٍ وقاهر له، بل هو القاهر بنوره
لجميع الاشياء. فعلمُه نوريّته، وقدرتُه أيضًا نوريّته وقهره للاشياء، والفاعليّة
من خاصّيّة النور. وامّا الانوار القاهرة من المقرّبين، فانوارها متناهية، ان
12 عُنى بالنهاية أن يكون الشيء وراءه ما هو أتمّ منه؛ وهى غير متناهية الشدّة
ان عُنى أنّ لها صلوحَ أن يحصل منها آثار غير متناهية. فانّا سنبرهن على
دوام البرازخ والحركات الدوريّة وانّ هذه الحركات غير متناهية العدد.
15 والنور المدبّر يجب نهاية آثاره، فانّه ان كان غير متناهى القوّة، ما انحبس

1 بالعرضية : العرضية E ‖ 4 وحوامل : وحامل R ‖ 5 فكونه موجبا للشعاع : ثابت وحاصل « على أى وجه يفرض » اى سواء فرض ان موجب تلك الإشعة المتعددة الصنوبرة او العقل الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة، و كيف ما كان فالنور المصباحى له مدخل فى وجود الاشعة المتعددة، وفى نسخة « فيكون موجدا للشعاع » وفى نسخة « فيكون موجبا للشعاع على اى وجه يفرض » TaMaFa ‖ 6 وكمال نوريته : وكماله نورية R ‖ 8 قوانا : قبولنا E ‖ 10 أيضا نوريته RI : أيضا بنوريته T⁀F ‖ 12 وهى : وهو R ‖ 13 ان عنى ان لها صلوح ان HRI : ان عنى بها صلوح ان E ان عنى ان لها صلوحا ان TMF (+ بها R)

فى علايق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جوانب القوى والشوق الطبيعىّ، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفُق النورىّ. فهذه الحركات الدايمة التى هى من الانوار المتصرّفة، انّما تكون بمدد من الانوار القاهرة، ولها القوّة الغير المتناهية، وهو كمال نوريّتها. فاذا كان كذا، فنور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهى قد يتطرّق اليه التفاوت كما بيّنّا من قبل. وكلّ واحد من الانوار المدبّرة فى البرازخ يمدّه صاحبه، وهو النور القاهر الذى هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار كما سنبرهن عليه انّ فى عالم القواهر لا يتصوّر التجدّد.

(١٧٥) واعلم انّ تضاعف الاشراقات لا بدّ منه ونسبها. ولستُ أدّعى انّ جميع النسب محصورة فيما ذكرتُه، بل هناك عجايب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرّفين فى الظلمات. وكلّ ما فرض من العجايب، فانّ هناك ألطف وأعجب من ذلك. ومن الأدلّة على أنّ هناك أعجب من ذلك هو أنّا

---

1 ومتناهية : ومتناهى M ‖ 3 بمدد TMRF : لمدد HEI ‖ 4 وهو : وهى T ‖ 4–5 وراء ما لا يتناهى : + وهو الانوار القاهرة ذوو القوى الغير المتناهية T (Tu) ‖ 5 من قبل : من المئات والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما Tu ‖ 6–7 يمده ... صاحب الصنم : بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب للحركة، فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم تكن متحركة بذواتها (بذاتها Tu) فهى محركة بالشوق والعشق كما يحرك (يتحرك Mu) العاشق معشوقه (بمعشوقه Mu) وان لم يتحرك، ولوصول الفيض العقلى والاشراق الالٓهى الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدايمة يستكمل بأجرامها Tu ‖ 9 ان تضاعف : ان فى تضاعيف R ‖ ونسبها : اى ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بد منه أيضا، وفى بعض النسخ «ونسبها كثيرة» وهذا أنسب بقوله «ولست أدعى ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته» وانما كان لا بد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب (القريب Tu) يستدعى وجود موجباتها فى العالم العقلى وهو (وهى TutMu) تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل ... Tu ‖ 11 فى الظلمات : فى عالم الظلمات R ‖ هناك TMFI : هنالك HER

عرفنا هذا القدر. فلو كان هناك هذا فحسب، لَكُنّا قد أحطنا ــ ونحن فى الظلمات ــ بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال، بل كونُنا فى
3 الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب. وما ذكرناه أنموذج.

(١٧٦) واعلم أنّه لمّا لم يتصوّر استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة النور التامّ عليه فى نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو
6 الفاعل الغالب مع كلّ واسطة، والمحصّل منها فعلُها، والقايم على كلّ فيض فهو الخلّاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأنٌ ليس فيه شأنه على انّه قد يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره.

---

3 أنموذج : وقد ذكرنا فى كتابنا المسمى بـ «الشجرة الآلٓهية فى علوم الحقايق الربانية» شيئًا من هذه النسب فيه بعض التفصيل فليطلب من هناك Ir ‖ 6 واسطة : واسطة THMR واسطة ERtFI ، + ودون واسطة E ‖ 7 ليس : فليس R ‖ شأن : اى فى الوجود Tu ‖ ليس فيه شأنه I–H : ليس فيه شأن فيه (منه Tt) T ‖ 8 الى غيره : لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله تع Tu

المقالة الثالثة
فى كيفيّة فعل نور الأنوار
والأنوار القاهرة 3
وتتميم القول فى الحركات العلويّة

وفيه فصول

6 I.

فصل
< فى بيان انّ فعل الانوار أزلىّ >

9 (١٧٧) نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شىء بعد أن لم يحصل، الّا على ما سنذكره. فانّ كلّ ما لا يتوقّف على غير شىء اذا وُجد ذلك الشىء وجب أن يوجد، والّا فهو ممّا لا يتصوّر وجوده؛ أو توقّف على غيره، فما كان هو الذى توقّف عليه، وقد فُرض أنّ التوقف عليه وهو محال. 12 وكلّ ما سوى نور الانوار لمّا كان منه، فلا يتوقّف على غيره كما يتوقّف شىء من أفعالنا على وقت أو زوالِ مانعٍ أو وجودِ شرطٍ. فانّ لهذه مدخلًا فى أفعالنا، ولا وقت مع نور الانوار متقدّمًا على جميع ما عدا نور الانوار، فانّ 15

10 سنذكره : سنذكر H اى فى الفصل الثالث من المقالة الرابعة (بند ٢١٠) حيث قال < وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجدد... > والمراد انهم لا يؤثرون فى العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين فى شىء منه، بل تأثيرهم ازلى، وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بأنه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة Tu ‖ 11 فهو: هو ERI ‖ 12 فما كان : كما R ‖ توقف عليه : يتوقف عليه I ‖ التوقف : التوقيف E ‖ وهو : فهو EI ‖ محال : — R ‖ 15 فى افعالنا: على الوقت R ‖ ولا وقت...

نفس الوقت أيضًا من الاشياء التى هى غير نور الانوار. فلمّا كان نور الانوار ـ وجميع ما يفرضه «الصفاتيّة» صفة ـ دايمة، فيدوم بدوامه ما منه، لعدم توقّفه
3 على أمر منتظر؛ ولا يمكن فى العدم البحت فرضُ تجدّدٍ، مع أنّ كلّ ما يتجدّد يعود الكلام اليه. فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها وأضواءها المجرّدة دايمة. وقد علمتَ أنّ الشعاع المحسوس هو من النيّر لا النيّر من الشعاع؛ وكلّما
6 يدوم النيّر الاعظم، يدوم الشعاع مع أنّه منه.

II.

فصل

9 ## <فى بيان انّ العالم قديم وانّ حركات الافلاك دوريّة تامّة>

(١٧٨) كلّ هيئة لا يتصوّر ثباتها، هى الحركة. وكلّ ما لم يكن زمانًا

---

1 أيضا : ــ TMF ‖ غير نور الانوار : غير نور النور F ‖ 2 الصفاتية : اى الاشعرية ومن يجرى مجراهم Tu ‖ دايمة : لانهم قايلون بقدمها Tu واعلم ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزايدة على ذاته تعالى على ما يقول بها (به Mu) الاشاعرة، وان كان باطلا ــ لما علمت ان صفاته عين ذاته تعالى ــ فان ثبوتها (ثبوته Fu) له لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم (المتكلمون Ir) من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم، فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دايمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها، وجب ان تدوم بدوامها (Ir) Tu ‖ بدوامه : اى دوام جميع ما يفرضه الصفاتية Tu ‖ ما منه : اى الذى يحصل من الجميع Tu ‖ 3 يتجدد : تجدد HE ‖ 6 الاعظم : ــ HE ‖ مع انه منه : فكذا العالم مع الواجب يدوم بدامه مع انه منه، ولا يلزم منه محال على ما ظن Tu

---

ما عدا نور الانوار : حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك الوقت، وفى بعض النسخ «ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار» (وكذا RI) والاول اظهر وأولى لان هذا (+ لا Ta) يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa

ثمّ حصل، فهو حادث. وكلّ حادث اذا حدث، فشىء ممّا توقّف عليه هو حادث،
اذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، اذ لا بدّ من مرجّح فى جميع الممكنات.
3 ثمّ مرجّحه ان دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، لدام الشىء، فلم يكن
حادثًا. ولمّا كان حادثًا، فشىء ممّا توقّف عليه هذا الحادث، حادث؛ ويعود
الكلام الى ذلك الشىء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة
6 وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع،
والّا يعود الكلام الى أوّل حادث بعد الانقطاع. فينبغى أن يكون فى الوجود
حادث متجدّد لا ينقطع. وما يجب فيه التجدّد لماهيّته، انّما هو الحركة.
9 وللحركات المستقيمة حدّ، اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصوّر تحقّقها. وتعلم
انّ البرزخ لا يتحرّك بطبعه الّا لفقد ملايم؛ فاذا وصل اليه وقف، حتّى لو
كان البرزخ معه جميع ما يلايمه ويترجّح وجوده له، فلا يتحرّك، اذ لا
12 يطلب ما لا يترجّح له وجوده. والقسريّات من الحركات امّا من الطبع أو
الارادة وستعلم أنّ ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة
ارادية لا يحتمل الحركة الدايمة ولا بقاء لبرزخه دايمًا، لوجوب تحلّل هذه
15 التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الافلاك مقطع. ولمّا وجب استمرار حركة

---

1 فهو حادث : فهو الحادث TF اى زمانى Mu اى الزمانى TuFu ‖ هو حادث : اى زمانى وهذا بخلاف الحادث الذاتى، وهو الذى يتقدمه عدم ذاتى كالممكنات القديمة، فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شىء مما توقف (يتوقف Mu) عليه حادثا زمانيا (حادث زمانى MuFu) Tu ‖ 4 توقف TRF : يتوقف HEMI ‖ 5 الكلام : + الآن R ‖ 6 وجودها : آحادها H اى وجود آحادها Tu ‖ 9 وللحركات... حد : والحركات... لها حد R ‖ 11 ما يلايمه : ما لا يلايمه E ‖ وجوده : اى وجود البرزخ Tu ‖ له : اى لذلك الملايم Tu ‖ 12 وجوده : فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى أحيازها الطبيعية Tu ‖ من الطبع : بالطبع TM ‖ 13 ان يكون : — H ‖ 14 لبرزخه : لبرزخ T ‖ لوجوب : لوجود EF

دايمة لا تنقطع، فهى للافلاك وتكون دوريّة، ويتبيّن من ذلك دوام حواملها.
وقد يكون للافلاك بحسب مبدء حركاتها المفروض ومنتهى حركاتها واضافاتها
3 يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعيّن فيها نقط الاضافات.

(١٧٩) **نكتة**: واعلم انّ الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الّا بتمام
حركة دوريّة. ولو رجعت قبل تمام حركة دوريّة، لطلعت من مغربها؛ وتعلم
6 انّ النهار ليس الّا من طلوعها، فيتثنّى النهار وليس كذا. وعلمتَ وجود
المحدّد، وانّ السفل بالمركز والارض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أىّ
جانب فُرض، كانت قاصدة الى العلوّ ولا يلايمها، وسيأتيك كيفيّة أمره. وجميع
9 الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الافلاك، فهى علّة حدوث الحوادث،
ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسايط، والّا لزم التحلّل

1 ويتبين (وتبين R)... حواملها: — MF. واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها — وهو العالم الجسمانى — بالانسان الكبير، توهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه، رأسه الى جهة الجنوب وهو السفل، ورجلاه الى الشمال وهو العلو، وجنبيه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب، وقدامه الى وسط السماء (+ الظاهر Fu)، وخلفه الى الخفى (Ir) Tu ‖ 2 مبدء حركاتها المفروض: الى الشرق Tu ‖ ومنتهى حركاتها: الى الغرب Tu ‖ واضافاتها: اى الى سمتى الرأس والقدم والشمال والجنوب Tu ‖ 3 يمين: وهو الجانب الشرقى لظهور قوة الحركة منه كما فى الانسان Tu ‖ ويتعين فيها نقط الاضافات: اى الموجبة للجهات الستّ اما بالنسبة الى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسمتى الرأس والقدم (+ له Tu) او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا، ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك، وفى بعض النسخ «ويتغير فيها نقط الاضافات» (TaMaFaIa) اما لان مشرق كل نقطة على الارض هى مغرب النقطة المقابلة لها عليها، وقس الباقى عليه، واما لان تلك النقطة تتغير (تتعين Tut) بحركتها فيصير النقطة التى فرض تعين اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا (Ir) Tu ‖ 4 واعلم TMF: أعلم HERI ‖ 6 فيتثنى: فيثنى T ‖ 9 فهى: وهى T—I وفى نسخة «فهى» وهذا أولى TaMaFa ‖ الحوادث: وفى بعض النسخ «الحادثات» TaMaFa (وكذا HEI)

وعدمُ دوام الحركات والحدوثُ الموجب لتقدّم حركات وبرازخ أُخرى عليها محيطة دايمة.

(١٨٠) واعلم انّ الافلاك فى حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها 3
وغير ذلك أيضًا متشبّهة بمناسبات الأُمور القدسيّة وأشعّة الانوار القاهرة. ولمّا لم يمكن لها الجمع بين جميع الاوضاع، والكواكب كلّ منها يحجب بعضها عن
بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكلّ وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع كما فى عالم 6
القواهر، اذ فى البرازخ أبعاد وحجب. فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتّى تصير آتية فى الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف.

---

3 ومناسبات حركاتها : ومناسباتها R ‖ 4 وغير ذلك أيضا : اى من المقارنات والتربيعات والتثليثات والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية (Ir) Tu ‖ الامور القدسية : اى الانوار المجردة العقلية Tu ‖ القاهرة : وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة مترتبة مضبوطة محفوظة، كما ان الذوات العقلية وهيئاتها واحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة محفوظة؛ وكما ان الذوات العقلية مع هيئاتها علة للذوات الجسمانية وهيئاتها، كذلك المناسبات العقلية التى هى بين الانوار المجردة وأشعتها علة للمناسبات الجسمانية التى بين الاجسام وهيئاتها. وعلى هذا كل ما فى العالم العقلى يسرى الى العالم الحسى والمثالى على مناسبات محفوظة، وبالجملة العالم الجسمانى يحذو حذو العالم العقلى، فهو ظله، والظل تبع للمظل. وكل حادث حدث لا بد له من علة حتى ينتهى الامر فى الاخير الى انه اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التى يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع بالحركات، فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وان يفيض العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسمانية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية. فيحدث تلك النسبة على ما يقتضيه الفاعل والقابل، وهو انما يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب فى الاجرام لذى الاوضاع المختلفة، وهو المراد من تأثير الاجرام الفلكية MuFu ‖ 5 يمكن HMFI : يكن TER ‖ 6 فلا : فلم HEI ‖ حجاب : الحجاب R ‖ 7 فحفظت : اى الافلاك Tu ‖ ذلك : اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات Tu ‖ 8 والاستيناف : وذلك لان

(١٨١) وليس على ما يفرضه اتباع المشّائين من أنّ كلّ فلك فى حركاته الكثيرة متشبّه بواحد من جميع الوجوه. فانّ الافلاك كثيرة، وحركاتها
3 مختلفة، والغرض على ما صرّحوا به حركة الكواكب. فالكوكب تارةً راجع، وتارةً مستقيم، وتارةً فى الأوج، وتارةً فى الحضيض. فكيف يكون تشبّهًا بشىء واحد، وهم لا يقولون بالاشراقات لتكثّر المناسبات النوريّة؟ فليس اذن حركاتها
6 على اختلاف احوالها الّا لمناسباتِ أشعّةٍ وأنوارٍ فى المعشوقات. وليس نسب بعضها الى بعض الّا تابعًا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتّى تأتى فى الأكوار والادوار على النسب القاهريّة التى يمكن التشبّه بها، ثم تستأنف.
9 والمشّاؤون فى هذه التشبّهات اعترفوا بضرب من المثال الذى ردّوا فيه على

2 بواحد : اى بعقل نورى مجرد Tu ‖ 3 على ما صرحوا به : على ما مر جوابه H ‖ 4 فكيف يكون : اى هذا الاختلاف الكثير Tu ‖ 5 بالاشراقات : اى بالاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها على ما (كما Tu) يقول به الاشراقيون (Ir) Tu ‖ لتكثر : ليتكثر EI ‖ حركاتها : حركتها R ‖ 6 وانوار : + عقلية (Tu) T ‖ فى المعشوقات : اى القاهرة Tu ‖ وليس : وليست F ‖ 7 بعض : البعض T ‖ 8 ثم : اى بعد تمام الدور باستيفاء النسب العقلية و« قيام القيامة » Tu ‖ تستأنف : اى الكواكب تحصيل تلك النسب مرة بعد اخرى من اول الدور الى آخر ما قررنا Tu ‖ 9 التشبهات : التشبيهات T ‖ ردوا فيه على : ردوه على H

الافلاك اذا اخذت فى الحركات من اول الدور محصلة للنسب العقلية التى تريد استيفاءها، تستوفيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلى الذى فى الانوار المجردة، واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التى يمكن التشبه بها وهبطت بأسرها الى العالم الجسمانى ويتم ذلك فى الالوف الجمة العظيمة، فقامت « القيامة » اى « الكبرى »، والا من مات فقد قامت قيامته لكنها « الصغرى ». ثم يستأنف الافلاك دورا آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى تأتى عليها مرة اخرى، وهكذا الى غير النهاية، كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدريج، استأنفت دورا آخر. هذا مذهب الاشراقيين Tu

المتقدّمين. وممّا يدلّ على كثرة المعشوقات، هو انّ معشوق الافلاك فى حركاتها لو كان واحدًا، لتشابهت الحركات. وتعلم أنّه لو كانت البرازخ العلويّة بعضها علّة للبعض، لكانت المعلولات متشبّهة فى حركاتها بالعلل عاشقة لها، وليس كذا .

III.

فصل

< فى تتمّة القول فى القواهر الكلّيّة الطوليّة والعرضيّة وفى أزليّة الزمان وأبديّته >

(١٨٢) ولمّا كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار، وحصل منها برزخ واحد لفقرٍ مشتركٍ، والقواهر التى اقتضت العنصريّات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلويّة، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثّرة عنها طبعًا، ولها مادّة مشتركة تقبل الصور المختلفة،

---

1 المتقدمين : اى القائلين بالاصنام وأربابها، وهو ان أشخاص كل نوع لها أمر واحد عقلى يطابقها هو مثالها وصورتها لاشعار ذلك بأن يكون لكل فلك أمر عقلى هو مثاله، الا انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بأرباب الانواع، بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه Tu ‖ 2 لو T : ان H—I ‖ 4 وليس كذا : اذ لو كانت كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات Tu ‖ 9 وأبديته : + وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم Tu ‖ 11 وحصل : حصل RI ‖ منها : اى من الانوار، وفى اكثر النسخ « فيها » والاول اظهر TaMaFa ‖ 12 العلوية : اى الافلاك، لان النوع كلما كان اشرف كان ربّ نوعه كذلك اذ شرف المعلول بحسب شرف العلة، لكن البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من العنصريات الميتة او غير الدايمة، فيكون أربابها أعلى رتبة من أرباب العنصريات Tu ‖ 13 الصور المختلفة : اى التى للعنصريات، وكما ان

فالحركة أيضًا مشتركة فى الدوريّة لتشبّه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهى مفترقة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة: الاشتراكات
3 بازاء الاشتركات فى السّموات والارض، والافتراقات بازاء الافتراقات، والمفترقات بازاء المفترقات. فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(١٨٣) وليعلم انّ تقدّم القواهر بعضها على بعض تقدّم عقلىّ لا زمانىّ.
6 والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هى ذاهبةً فى الطول فحسب، بل منها متكافئة. فانّ الأعلين بجهاتها الكثيرة النوريّة أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة.
9 ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. وما يحصل من الانوار القواهر عن

---

3 فى السموات والارض : فان الاشتراكات العقلية فى الابتهاج وتنزّل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية فى استدارة الحركات والمادة الخاضعة فى العنصريات Tu ‖ بازاء الافتراقات : فان الافتراقات العقلية بين القواهر فى شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات فى الجهات والصور فى العنصريات Tu ‖ والمفترقات : اى من الانوار المجردة بسبب شدة النور وضعفه Tu ‖ 4 بازاء المفترقات : اى من العنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول Tu ‖ متناسبة : متناهية R ‖ 6-7 فى الطول فحسب : بحيث يكون بعضها علة للبعض الى آخر المراتب Tu ‖ 7 بل منها : + ما هى (Tu) T ‖ متكافئة : اى فى الوجود ليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها (Ir) Tu ‖ فان الاعلين : اى القواهر الاعلين وهى ما فى الطبقة الطولية Tu ‖ بجهاتها : بهيئاتها E ‖ 8 يصدر : يفيض HI ‖ 9 ولولا ذلك : اى وجود انوار متكافئة فى الطبقة العرضية هى أرباب الاصنام النوعية (Ir) Tu ‖ أنواع متكافئة : ليس بعضها علة البعض ، فان تكافؤ المعلولات الجسمانية (الصنمية Ir) يدل على تكافؤ عللها النورية أرباب الاصنام النوعية ، فان كل

اشتراك القواهر فى الفقر اقتضى البرزخ المشترك وفى نزول الرتبة المادة المشتركة ، فكذلك اشتراكها فى الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضى اشتراك حركات برازخها أيضا فى الدورية Tu

القواهر الأعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكلّ عالٍ، أشرفُ ممّا يحصل
من جهة الأشعّة. وفى الأشعّة مراتب أيضًا وطبقات. ففي القواهر اُصول طوليّة
قليلة الوسايط الشعاعيّة والجوهريّة هى الأمّهات، ومنها عرضيّة من أشعّة 3
وساطيّة على طبقات.

(١٨٤) واعلم انّ الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع فى العقل مقدار
متقدّمها ومتأخّرها. وضُبط بالحركة اليوميّة، فانّها أظهر الحركات. وتحدس 6
من تأخيرك لأمر ــ اذا أدّى الى فوات ما يتضمّن تقديمه ــ انّ أمرًا مّا قد
فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لمّا ترى من التفاوت وعدم

---

1 مشاهدتها TMRF : مشاهداتها HEI ‖ ولكل عال : اى ولكل نور عقلى عال TuIr ‖
2 من جهة الاشعة : اى الاشراقية لان المشاهدة أشرف من الاشراق Tu ‖ وفى : ومن M ‖
3 هى الامهات : اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهيئات (Tu(Ir ‖
4 وساطية HEMFI : وسيطة T وسايطة R ‖ على طبقات : اى ومن القواهر اصول عرضية حاصلة من أشعة وساطية هى أشعة الطبقة الطولية العالية وهى (MuFu : وهى العالية Tu) على طبقات كثيرة، ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركبا كثيرا، فيحصل من كل تركيب وجملة منها شىء من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات (Tu(Ir ‖ 6 وضبط : وضبطه T فضبط F ‖ 8 الحركة : حركة HE ‖ ترى : رأى R

ما فى العالم الجسمانى من الجواهر والاعراض فهى آثار وظلال لانواع وهيئات نورية عقلية. فاذا أعدت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لامر من الامور الجوهرية أو العرضية، افاض العقل المفارق الذى هو ربّ ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمى الشعاعى المناسب أيضا له بأن (له بأن Tu : لسريان MuFu، ــ Ir) المناسبات (فالمناسبات Ir) العقلية والمباينة سارية (سارية Ir : ــ TuFuMu) فى هذا العالم، اذ فى كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من ربّ صنمه بحسب استعداده شىء من تلك المناسبات، وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية، وبالجملة فكل ما فى عالم الاجرام من العجايب والغرايب فهو من العالم النورى المثالى (المثلى Tu) TuIr ‖ القواهر : القاهرة F

الثبات. والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانيّ، فيكون له قبل لا
يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فانّ العدم للشيء قد يكون بعد؛
3 ولا أمرًا ثابتًا يجتمع معه، فهو أيضًا قبليّة زمانيّة، فيكون قبل جميع الزمان
زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(١٨٥) ومن طريق آخر: قد عرفتَ انّ الحوادث تستدعى عللًا غير
6 متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دايمة، ولا بدّ وأن تكون لمحيط، وقد
عرفتَ دوامه من طريق آخر. والزمان أيضًا لا مقطع له، اذ يلزم أن يكون
له بعد؛ وبعده ليس عدمه ـ اذ قد يكون العدم قبل ـ ولا شيئًا ثابتًا، كما
9 سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ويعتبر القبليّة

2 مع: + ما M ‖ فلا يكون: اى ذلك القبل Tu ‖ نفس العدم: اى عدم الزمان Tu ‖ بعد: بعده T ‖ 3 ولا أمرا ثابتا TMF: ولا أمر ثابت ERI ولامر ثابت H ‖ يجتمع معه: كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله، بل أمر غير ثابت (MuFu ثابت غير Tu) متجدد ومتصرم Tu ‖ جميع: — T ‖ 4 وهو محال: ومن هيهنا قال ارسطو: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده، وهو محال. ظن بعض الاوايل ان الزمان واجب الوجود وهو مردود، اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا، للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى، او وجود العلة التامة بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن، واما ان الممكن (+ هو الذى Mu) لا يلزم من فرض عدمه محال وهيهنا قد لزم، فالجواب ان الممكن هو الذى لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره، وهيهنا انما لزم من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح Tu(Ir) ‖ لا مبدأ له: اى بهذا الطريق المذكور، وهو انه لو كان له مبدأ يلزم ان لا يكون له مبدأ Tu ‖ 5 قد TMF: — HERI ‖ 6 قد TMR: — HEFI ‖ 7 من طريق آخر: اى غير الطريق الذى علم به دوام الزمان وهو استحالة فساد المحدد وعدمه على ما سبق Tu ‖ اذ يلزم: اذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم (Tu) T ‖ 8 وبعده: اى الذى هو بعد وجوده Tu ‖ قبل: قبلا R، — T

والبعديّة بالنسبة الى الآن الوهمىّ الدفعىّ، والزمان الذى حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضى اليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ والّا يتّجه اشكال التشابه. 3

(١٨٦) والفيض أبدىّ، اذ الفاعل لا يتغيّر ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال « انّ الفيض لو دام، لَساوى مُبدِعَه » لا يلزم، لمّا دريتَ انّ النيّر يتقدّم على الشعاع، وأن كان قد يستدلّ بوجود الشعاع وعدمه على 6 وجود النيّر قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أمّا الموجَب فى نفسه لا يساوى ما يوجبه، بل هو منه وبه

(١٨٧) وامّا ما يقال « انّ الحركات مجتمعة في الوجود لانّ كلّ واحد 9 صار موجودًا، فيكون الكلّ قد صار موجودًا » ففاسد، اذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صحّ عدم النهاية فيها. فلا مجموع لها، فانّها كما وجدتْ عدمتْ. وبرهان وجوب النهاية دريتَ انّه انّما ينساق فيما يمكن 12 اجتماع آحاده وله ترتيب. ولا كذلك الحركات. وفرضُ المحال ليبتنى على

---

2 بخلاف هذا : اى الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد Tu ‖ 3 اشكال التشابه : وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم أولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية، وعلى هذا فالاستثناء من قوله « ويعتبر ». ويحتمل ان يكون استثناء من قوله « والمستقبل بخلاف هذا، والا » اى : وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد — كالاقرب من اجزاء الماضى اليه — لزم تشابه اجزاء الماضى والمستقبل، فلا يكون الماضى ماضيا ولا المستقبل مستقبلا، وهو باطل، والاول أظهر Tu ‖ 4 أبدى : فيكون العالم سرمديا Tu ‖ 5 وما يقال : اى فى التشنيع على الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول Tu(Ir) ‖ 6 يتقدم على الشعاع : اى بالذات لا بالزمان Tu ‖ على : + ان H ‖ 7 الموجب فى نفسه : وهو العالم فى مثالنا Tu ‖ 11 قد : — El ‖ 13 ترتيب : ترتب T

جهة استحالته شيء، قد عرفتَ بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات الثابتة الفيّاضة.

3 (١٨٨) وما يقال «انّ الحركات ان كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كلّ حادث منها متوقّفًا على حصول ما لا يتناهى» فلا يحصل. فهو غلط، لأنّ المتوقّف على الغير المتناهي الذي هو ممتنع، انّما يكون اذا كان
6 الغير المتناهي المترتّب لم يحصل بعدُ؛ فما يتوقّف عليه لا يحصل أبدًا. امّا اذا كان الغير المتناهي ماضيًا ويكون الحادث ضروريّ الوقوع بعده، فهو نفس محلّ النزاع.

9 (١٨٩) والذي يقال «انّ الآن هو آخر الماضي فيتناهي» فان عُني به انّه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وان عُني به أنّه آخر ويكون بعده أدوار أُخرى كلّ منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فانّه آخر هذا الماضي
12 وأوّل ما سيأتي اذا جعل مبدأ، وكلّ واحد من الزمان في جانبَيه ـ أعني الماضي

---

1 شيء: وهو حدوث العالم Tu | قد TMF: ــ HERI | 3 منه: منها R | 5 الغير: غير TMF | 6 الغير HEI: غير TMRF | لم يحصل بعد: كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منهما الا بعد وجود المعدوم الاول بل وجود ما لا يتناهي Tu(Ir) | اما: واما T | 7 فهو: وهو R هو I∽H | 7–8 نفس محل النزاع: اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى أول في الماضي بالتقرير السالف، فمنع حصول الحادث ــ بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي ــ هو محل النزاع، وجعله مقدمة في ابطال نفسه مصادرة على المطلوب الاول Tu | 9–10 فان عني به انه آخر لا آخر بعده HRI: فان عني بأنه آخر انه لا آخر بعده TEMF || 10 ويكون TMRF: فيكون EI يكون H | 11 فهو كلام صحيح TMF: فهو صحيح I صحيح HER | 12 وأول TF: وهو اول I∽H | من الزمان: وفي بعض النسخ «من الزمانين» TaMaFa || في جانبيه: وفي بعض النسخ «في حاشيتيه» TaMaFa

والمستقبل ـ لا يتناهى. وكثيراً مّا يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم
على كلّ واحد، كما يقال: كلّ واحد من الحركات مسبوق بالعدم، فيلزم
منه أن يكون الكلّ كذا. وقد دريتَ انّه لا يلزم، فانّ لك أن تقول: كلّ 3
واحد من أعداد السواد على هذا المحلّ ممكن الحصول فى زمان واحد
محدود. ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا. فلا يلزم من الحكم على كلّ
واحد الحكم على الجميع. 6

IV.

فصل

< فى بيان انّ حركات الافلاك 9
لنَيْل أمر قدسىّ لذيذ >

(١٩٠) ولمّا ثبتت الحركات الفلكيّة وانّ الحركات من أنوار مجرّدة
مدبّرة، وأشرنا الى انّ الانوار المجرّدة المدبّرة دون الانوار القاهرة المقدّسة 12
عن علايق الظلمات، فلمّا كان النور الأخسّ ما عنده الظلمات، فالأقرب الى
الظلمات أبعد عن الكمالات النوريّة. وعُرف انّ حركات البرازخ العلويّة ليست
لما تحتها وليست لما تناله هى دفعةً أو لا تناله أصلاً، لأنّ الحالَين يفضيان 15
الى انصرام الحركات للنَيْل أو اليأس. فهى لنَيْلِ مقصدٍ نورىّ تناله الانوار المدبّرة

1 يثبتون TERI : يبنون HMF | حكم الجميع : حكما للجميع R | بناء : بنائه T |
2 بالعدم HMR : العدم TEFI | 2–3 فيلزم... كذا : فالكل كذا HEI | 10 لذيذ :
+ هو شعاع فايض على نفوسها بسبب الحركات، وفى ان شكل الفلك كرى، وفى كيفية
صدور النفس عن العقل والغرض منه Tu | 11 ثبتت TRFI : ثبت M تبينت HE |
13 الاخس : اخس HI | 14 وعرف : + أيضا I | ان : انه E | 15 هى : — M | الحالين :
الحالتين R | يفضيان : يفيضان H | 16 أو اليأس T : واليأس I⁀H | تناله : تنالها HEI |
المدبرة : + فى البرازخ العلوية I

عن الانوار القاهرة، وهو نور سانح وشعاع قدسيّ. ولولم يكن فى النور المدبّر
فى البرازخ العلويّة أمر دايم التجدّد، ما كانت منها الحركة المتجدّدة دايمًا،
3 اذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغيّر. ثمّ ما يتجدّد فى الانوار المتصرّفة العلويّة ليس
أمرًا من الظلمات ـ لما سبق، ـ فيكون أمرًا نوريًّا من القواهر متجدّدًا. وليست
صورًا علميّة، فانّها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها،
6 وكذا بما فوقها. وعلى ما ستعلم، انّ الضوابط كلّها للموجودات الحادثة متناهية
واجبة التكرار، ونسبُ الموجودات المترتّبة القاهريّة أيضًا متناهية ـ وان كثرتْ ـ
لتناهى العلل والمعلولات. وحركات الافلاك غير متناهية، فليست الّا لأمر غير
9 متناهى التجدّد ممّا ذكرناه من الشعاع القدسيّ اللذيذ.

(١٩١) فالتحريكات تكون مُعِدّة للاشراقات، والاشراقات تارةً أُخرى

---

1 نور سانح: اى عارض للمدبرات من نور الانوار Tu ‖ وشعاع قدسى: أى عقلى عارض لها أيضا ولكن عن القواهر لاختصاص السانح بالفايض عن نور الانوار Tu ‖ 2 كانت: كان T ‖ 3 العلوية HERI: — TMF ‖ 4 من القواهر: اى فايضا منها Tu ‖ 5 معلولات: معلومات ER ‖ 7 ونسب Iz⁀H: وليست T ‖ المترتبة: مترتبة H ‖ القاهرية: القاهرة RF ‖ 8 لتناهى: كتناهى E ‖ والمعلولات: اى القاهرية H ‖ غير متناهية: فلو كانت للصور العلمية الواصلة الى نفوسها وهى متناهية، وجب تناهى حركاتها Tu ‖ 9 مما ذكرناه: لما ذكرنا R ‖ الشعاع: شعاع E ‖ اللذيذ: واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات، فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل فى نفسه من الهيئات، كالمناجى مع نفسه بامور عقلية يتحرك شىء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه، ولهذا ما يؤدى طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من البدن متناسبة، فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية للاشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها ـ وهو الجرم الفلكى ـ بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية؛ وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام البارقات الآلهية الواردة على نفوسهم، كذلك يدوم حركات الافلاك ومواجيدها بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم Tu ‖ 10 اخرى: — R

موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن اشراقٍ غير الحركة التى كانت مُعِدّةً لذلك الاشراق بالعدد، فلا دورَ ممتنعًا. فلا زالت الحركة شرط الاشراق، والاشراق تارةً أُخرى يوجب الحركة التى بعده، وهكذا دايمًا. وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمرٍّ وشوقٍ دايم. وتوالى الحركات على نسق واحد فى الافلاك لتوالى الانوار السانحة على نسق واحد فى الانوار المدبِّرة.

(١٩٢) ولمّا كان الفلك وفاعله متشابِهَىْ الاحوال، فكان شكل الفلك متشابهًا. ولا متشابه فى وضع، ما يفرض له أجزاء غير الكرىّ، وكذا كلّ برزخ بسيط. ولمّا لم يكن لمدبّرات البرازخ العلويّة العلايق الشهوانيّة والغضبيّة وما يمنعها عن عالم النور، فقبلت الاشراقات الكثيرة. فبما قبلت من نور الانوار واشتركت المدبّرات فيه، اشتركت تحريكاتها فى الدوريّة. وبما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. والنور المدبّر وان كان عن قاهر من الأعلين وكان كثير قبول الاشراقات، لا يكون فى كمال الجوهر كنورٍ قاهرٍ. فانّ القاهر انّما يفيض النور المجرّد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب العظيمة

3 يوجب: موجب HE ‖ بعده: بعدها M ‖ دايما: ولما كان كل تحريك اراديا فهو لشىء يطلبه المريد ويختار حصوله، وكل مختار محبوب، ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة، والمحبة المفرطة هى العشق Tu ‖ 4 بعشق: لعشق T ‖ 5 فى الافلاك... واحد: — R ‖ واحد: لان فيضان الانوار المتتابعة من نور الانوار على ما تحته على وتيرة واحدة Tu ‖ 6 الاحوال HRI: الافعال TEMF وفى بعض النسخ ‹الاحوال› TaMaFa ‖ 7 ولا متشابه: اى فى الاشكال Tu (ولا متشابهة H) ‖ 8 العلوية: — E ‖ العلايق: علايق H ‖ 9 عالم: عوالم T ‖ فبما قبلت: اى من السوانح Tu ‖ 10 تحريكاتها: حركاتها TF ‖ 11 تحريكاتها: اى فى السرعة والبطؤ والجهة Tu ‖ المدبر: والمدبر T ‖ 13 المدبر HERI: — TMF ‖ البرزخ: اى لاستعداده لقبول النفس Tu ‖ العظيمة: اى التى هى أرباب الاصنام Tu

وتدبيره على ما يليق بتصرّف البرازخ متناهى القوّة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.

(١٩٣) **قاعدة** < فى **بيان** انّ المجعول هو الماهيّة لا وجودها.> ولمّا كان الوجود اعتبارًا عقليًّا، فللشىء من علّته الفيّاضة هويّته. ولا يستغنى الممكن عن المرجّح لوجوده، والّا ينقلب بعد امكانه فى نفسه واجبًا بذاته. وقد يبطل الشىء من الكاينات الفاسدات مع بقاء علّته الفيّاضة لتوقّفه على علل أُخرى زايلة. وقد يكون للشىء علّة حدوث وعلّة ثبات مختلفتَين كالصنم، فانّ علّة حدوثه فاعلُه مثلًا وعلّة ثباته يبس العنصر. وقد يكون علّة الثبات والحدوث واحدًا كالقالب المشكّل للماء. ونور الانوار علّة وجود جميع الموجودات وعلّة ثباتها، وكذا القواهر من الانوار. والبرازخ العلويّة لمّا كانت غير كاينة ولا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبّرة، بل هى دايمة التصرّف فيها.

---

1 وتدبيره: وتدبره T اى انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولأن يدبّره Tu ‖ 2 لا وجودها: + وان الممكن لا يستغنى عن العلة حالتى الحدوث والبقاء Tu ‖ 3 اعتبارا عقليا: على ما سبق تقريره (تحقيقه Fu) من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج بلفظة «فى» ان كان الوجود خارجيا، والا الى الذهن بلفظة «فى» ان كان ذهنيا Tu ‖ هويته: اى ذاته وحقيقته كما هو رأى الاشراقيين لا وجوده كما هو رأى المشائين لانه اعتبار عقلى لا هوية له فى الاعيان ليوجد فيها Tu ‖ 6 مختلفتين: مختلفين HE ‖ 7 ثباته: بقائه HEI ‖ 9 وعلة ثباتها: وثباتها HERI ‖ 10 ولا فاسدة: فاسدة H TMF ‖ — T ‖ 11 دايمة التصرف فيها: وان ذهب بعض الحكماء من «اخوان الصفا» الى ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد أدوار طويلة، فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها أدوارًا طويلة محصّلة بذلك الكمالات العقلية، ثم تفارق الى عالم العقول، ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية، وفيه نظر TuIr

المقالة الرابعة
في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها

وفيها فصول

I.

فصل

< في تقسيم البرازخ >

(١٩٤) كلّ جسم امّا ان يكون فاردًا وهو ما لا تركيب فيه من برزخَين مختلفَين، وامّا ان يكون مزدوجًا وهو ما يتركّب منهما. وكلّ فارد فامّا ان يكون حاجزًا وهو الذى يمنع النور بالكلّيّة، وامّا لطيفًا وهو الذى لا يمنعه أصلاً، وامّا مقتصدًا وهو الذى يمنعه منعًا غير تامّ وله فى المنع مراتب. والافلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بيّنّا لك من دوام الحركات لموضوعاتها. والبرزخ القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفارد القابس عن الاقسام الثلاثة: امّا أن يكون قابسًا حاجزًا كالارض، أو مقتصدًا كالماء، أو لطيفًا كالفضاء. وليس بيننا وبين البرازخ

4 وفيها: وفيه H ‖ 8 اما: فاما EI ‖ لا تركيب فيه TMFI : لا يتركب HER ‖ 9 مختلفين: + كالافلاك والعناصر T(Tu) ‖ واما ان يكون مزدوجا: واما مزدوج EI ‖ 12 وغيره: وغير هذا R ‖ قاهرة: اى لما دونها من العناصر، ولهذا سميت الافلاك بالآباء والعناصر بالامهات وما يتولد منهما بالمواليد Tu ‖ تفسد TMRF : تنفسد HEIr معد(؟) I ‖ 13 لك HERI :— TMF ‖ الحركات لموضوعاتها TMRF : الحركات وموضوعاتها HI حركات موضوعاتها E ‖ القابس: يعنى العناصر وما يتولد منها، وانما سماها به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضية او الاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها كالآثار العلوية Tu(Ir)

العلويّة حاجز ولا مقتصد، والّا حجب عنّا الانوار العالية، فليس الّا الفضاء.
وما ترى من السحب وغيرها فانّما هى من أبخرة، وهى مقتصدة اقتصادًا مّا.
3 والماء طبعه الاقتصاد الّا أن يمازجه شيء آخر يكدّره. وكلّ مركّب فبحسب
الغلبة ينسب الى أحد هذه. والمركّبات القابسيّة اذا كانت مقتصدة ـ كالبلّور ـ
فانّما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.

6 (١٩٥) وقال جماعة انّ أُصول القوابس أربعة: بارد يابس هو الارض،
وبارد رطب هو الماء، وحارّ رطب هو الهواء، وحارّ يابس هو النار. وضابط
الرطوبة عندهم قبول التشكّل وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول
9 هذه بصعوبة؛ والحقّ يأبى هذا. فانّ النار امّا أن يأخذوها كما عند العامّة ـ
وعند العامّة النور داخل فى مفهوم النار ـ وامّا أن يأخذوها على اصطلاح
آخر. فان كانت حجّتهم فى اثباتها عند الفلك هو «انّ التى عندنا قاصدة للعلوّ»
12 فهو ضعيف، لأنّ هذه النار تنقلب هواءً فى الحال، وبرزخها لا يبقى عند شدّة
تلطّفه مستعدًّا لظهور النور فيه، فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضًا وبقى هواءً،

---

1 عنا: عن H ‖ العالية: القاهرة F ‖ الفضاء: وهو الهواء لا غير Tu(Ir) ‖ 2 هى: — H ‖ من أبخرة: اى مرتفعة من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية Tu(Ir) ‖ اقتصادا ما: اقتصادا تاما E ‖ 4 ينسب TRF: ينتسب HEMI ‖ والمركبات القابسية HERIz: والمركبات القابسة MF والقابسة T ‖ 5 الفارد Iz⌢H: القادر F النار و T ‖ وهو الماء: وهذا ظاهر لكن يجب ان تعلم ان الغالب على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية... Tu ‖ 6 وقال جماعة (وهم المشاؤون Tu)... اربعة: وبنى جماعة كون اصول القوابس اربعة EI ‖ 10—11 اصطلاح آخر: وهو ان يكون الاحراق داخلا فى مفهومها Tu ‖ 11 فان: وان R ‖ 12 وبرزخها: وبرزخه T⌢I ‖ 13 فيه: — T ‖ أيضا: اى كما انقطعت عنه سلطنة لنور، فلا يبقى نارا بشىء من الاصطلاحين Tu

ومن خاصّيّة الحرارة التلطيف. ولو كانت باقية نارًا أو على الحرارة التى
كانت فيها، لأحرقت ما قابلها على خطّ مستقيم، وليس كذا. وان استدلّوا
بحركة الفلك انّها تسخّن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخّنًا، فلا يلزم أن 3
يكون نارًا. وان استدلّوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك،
فيحصل منه ذوات الاذناب والشهب، فهذا خطأ لأنّ الحرق ليس من خاصّيّة
النار؛ فانّ الحديدة الحامية تحرق والهواء الحارّ شديد الحرق. والاستدلال 6
بما نرى فى المصباح من شبه ثقبة فى صنوبرتها، انّما هو هواء، فانّ الناريّة
كلّما كانت أقوى فهى أقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف، وان ضعفت
عن الاحالة فيقوى الدخان؛ فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطّف، فصار هواءً 9
لقوّة النار وبقيت معه حرارة.

(١٩٦) ثمّ انّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذى لم يقبل التشكّل
وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة، وكذا ما يقرب 12
من الفلك، فلا يفارق الهواء الّا فى حرارة مختلفة فى الشدة والنقص، فهو

---

1 التلطيف : التلطف E فيكون صعود المرتفع لتلطفه لكونه هواء حارا لا لكونه نارا Tu ‖ ولو كانت باقية TMRF : اى القاصدة للعلو Tu ولو كان باقيا HEI ‖ 2 فيها T : فيه I⁀H ‖ لأحرقت MF : لاحترقت TR لأحرق HEI ‖ قابلها TMRFIr : قابله HI قبله E ‖ 5 والشهب Ha : من الشهب T⁀F ومن الشهب I، وفى بعض النسخ «والشهب» وهذا أولى TaMaFa ‖ فهذا Tt : فهو I⁀H وهذا T ‖ 6–7 والاستدلال بما نرى... فى صنوبرتها : وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر وتحرق ما لاقته، — ليس بشىء، فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما فى الثقبة نارا بل «انما هو هواء» Tu ‖ 10 معه حرارة : فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر ولكونه حارا يحرق، لا لكونه نارا، فبطل ما استدلوا به Tu ‖ 11 التشكل : الشكل H ‖ 12 وليس... بسهولة : — HE ‖ 13 فلا يفارق : اى ما عند الفتيلة والفلك Tu

هواء حارّ. وما يقال «انّ النار يابسة لتجفيفها الاشياء» ليس بحسن، فانّ التجفيف انّما هو لازالة الرطوبة، وازالة الرطوبة انّما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هى يابسة. وليس أنّها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنّها تصير بخارًا أو هواءً فتصير أشدّ ميعانًا. فالأصول ثلاثة: حاجز ومقتصد ولطيف.

(١٩٧) واعلم انّ اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فانّه بعد اللطف قد تقلّ فيه، فمن الماء ما هو أشدّ حرارة من الهواء محسوسةً. وليست الصور الّا الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. وان سُمّى ما اشتدّ من الهواء حرارته نارًا، فذلك مسلّم جوازه، فيكون اللطيف منقسمًا الى قسمَين باعتبار شدّة كيفيّة واحدة وضعفها.

(١٩٨) وقول القايل «لو كانت النار حارّةً رطبةً لكانت هواءً، فما طلبت موضعًا أعلى بل وقفتْ عنده» كلام غير مستقيم، فانّ للخصم أن يقول: انّ الهواء كلّما اشتدّت حرارته اشتدّ ارتقاؤه لا لأنّ له حينئذٍ حقيقة أخرى، بل لأنّ له حينئذٍ لطافة أُخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطف لا لصيرورته نارًا. ثمّ مَن الذى شاهد نارًا ارتقتْ حقيقةً؟ وما عند الفلك يقول الخصم انّه يتسخّن

1 بحسن: بمحسن Tt ‖ 3 يابسة: بل بأن تكون هى حارة، فان التلطيف والتصعيد من شأن الحرارة لا اليبوسة Tu ‖ قاعدته: اى قاعدة هذا القايل اذا حللت موادها بالتحليل Tu ‖ 4 فالاصول: اى الاصول العنصرية Tu ‖ 8 الظاهرة: اى الكيفيات المحسوسة Tu ‖ 11 القايل: وهو الشيخ الرئيس (ابن سينا) Tu ‖ كانت TMRF: كان HEI ‖ لكانت: كانت HEI ‖ 12 أعلى: اى من موضع الهواء Tu ‖ 13 اشتد: اشتدت T ‖ 13–15 بل لان له ... لا لصيرورته نارا R (TuMuFu): — T⁀I ‖ 15 حقيقة: اى الى مقعر الفلك مع ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة المفارقة لاصولها (لاضوائها Mu) تستحيل على الفور هواء Tu ‖ يتسخن: متسخن T

بحركة الفلك. ثمّ العجب أنّهم فى الممتزجات ادّعوا ناريّة؛ واذا علمتَ
انّ النار التى توهّموها عند الفلك لا يستنزلها الينا قاسرٌ ـ اذ الفلك لا
يدافعها، ـ وما يفرضه فارضٌ ـ انّه ينزل لبرد ـ لا يكون نارًا، وهذه التى عندنا 3
تلطّف وتحلّل، فلم يقع فى الممتزجات الّا حرارة تامّة أو ناقصة.

(١٩٩) والماء ميعانه للحرارة، وهو اذا تمكّن من برده أو تمكّن فيه
برد الهواء المستفاد منه ينجمد، الّا انّه أقرب الى الميعان من الارض. فالحرّ 6
غريب، وانّما هو من النور أو الحركة المعلّلة بالنور. والبرد التامّ ليس معلّلًا
بمجرّد البرزخ العنصرىّ بل به وبعدم حرارة مّا، فانّ البرودة لو كانت معلولةً
بالماء لماهيّته وحدها، لَما تصوّر لمزيل أن يزيلها عنه. فهى معلّلة به وبعدم 9
المزيل من الحرارة وموجباتها، الّا انّ البرد وجودىّ اذ البارد ـ كالجمد ـ يبرّد
ما فوقه وما يجاوره. واللازم للماء فى الاحوال كلّها ـ تسخّن أو انجمد ـ الاقتصاد،
الّا أن يخالطه شىء. 12

(٢٠٠) والهواء ينقلب ماء كما ترى ممّا يركب الطاسات المكبوبة على

---

2 قاسر : قـ صدا E ‖ 3 يدافعها TMRF : يدفعها HEI اى على الاستقامة لتنزل الينا، بل ان سلّم دفعها لها فيكون على الاستدارة Tu ‖ لبرد I⌢H : للبرد T اى لبرد الليل على ما ظن Tu ‖ 4 وتحلل : + فلا تكون نازلة ببرد T(Tu) ‖ او ناقصة : اى من اشعة الكواكب سيما من النير الاعظم لا من عنصر هو نار Tu ‖ 5 من برده : اى بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها Tu ‖ 6 انه THMF : انها ERI ‖ 7 من النور : + كشعاع الشمس R، اى الكوكبى كشعاع الشمس Tu ‖ بالنور : اى الدبر كالماء المتسخن بالخضخضة Tu ‖ 8 معلولة : معللة RF ‖ 9 بالماء : الماء HEI ‖ لما : ما ERI ‖ تصور : يتصور H ‖ 11 تسخن او انجمد HaMRF : تسخن او تجمد T تسخنت او انجمدت (جمدت I) HEI ‖ الاقتصاد : لاقتصاد R للاقتصاد الذى فيه I ‖ 12 يخالطه TMRFIr : يخالطها HEI ‖ 13 ينقلب ماء : ولما فرغ من اثبات العناصر، اراد بيان انقلاب بعضها الى بعض، اعنى بيان الكون والفساد

الجمد من القطرات؛ ولا يتصوّر أن تكون للرشح، فتعيّن أن تكون هواء صار
بشدّة البرد ماء. وليس لقايل أن يقول «الاجزاء المائيّة المتبدّدة فى الهواء
3 انجذبت اليه»، اذ لو كان كذا، لكان انجذابها الى حياض كبيرة أولى؛ وليس
كذا، حتّى انّ الطاس ـ وان كان مكبوبًا على الجمد عند حياض ومستنقعات ـ
تركبها من النداوة مثل ما كان دونها، وذلك فى جميع المواضع سواء فُرضت
6 فيه الأبخرة كثيرةً أو قليلةً. والماء صيرورته هواءً تُشاهد من تحلّل الأبخرة
شديدًا، حتّى يزول اقتصادها أصلًا بحيث يتلطّف بالكلّيّة. وانقلاب الماء أرضًا
يُرَى من استحجار المياه فى الحال. وانقلاب الهواء نارًا ذات نوريّة يُرَى فى
9 القدح والنفاخات العظيمة التى تجعل الهواء نارًا ذات نوريّة. واذا صحّ انقلاب
أحد العنصرَين الى الآخر، يجب انقلاب الآخر اليه، والّا كان فى الادوار الغير
المتناهية لم يبق شىء من ذلك الّا انقلب الى هذا، فلا يبقى منه شىء.
12 وأيضًا اذا صحّ الانقلاب، فنسبة الحامل اليهما سواء فى الامكان.

---

1 فتعين : فيتعين HE ‖ 3 اذ لو HEI : ولو TMRF ‖ كذا HERI : كذلك TMF ‖ لكان : — H ‖ حياض : احياض HI ‖ كبيرة : وفى بعض النسخ «كثيرة» TaMaFa (و كذا EI) كسرة HR ‖ 5 فرضت : فرض TMF ‖ 6 تشاهد : مشاهد T ‖ 8 يرى فى : يرى من HI ‖ 10 الآخر اليه : اى الارض الى الماء والنار الى الهواء؛ اما الاول فكما يشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة امواها سيّالة، واما الثانى فكما يشاهد من الشعل الصاعدة الصايرة هواء لانتفاء الحرارة المحسوسة فيها Tu(Ir) ‖ كان : لكان RF ‖ 11 فلا يبقى : فلم يبق F ‖ 12 الحامل : وهو الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين Tu

---

الذى هو تغيّر الصور الجوهرية عند من يقول بها وتغيّر الكيفيات عند من لا يقول بالصور Tu ‖ الطاسات : على الطاسات R ركوب القطرات المائية على ظاهر سطوح الطاسات Ir

(٢٠١) والنار ذات النور شريفة لنوريّتها، وهى التى اتّفقت الفُرس على انّها طلسم «ارديبهشت» وهو نور قاهر فيّاض لها. فهذه الاشياء ينقلب بعضها 3 الى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ: نقول له فى نفسه «برزخًا» وبالقياس الى الهيئات «حاملًا» و«محلًّا» وبالقياس الى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركّب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى 6 الافلاك غير مشتركة، أىْ هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها ومجموعها لا يتبدّل.

II.

فصل

9 < فى بيان انتهاء الحركات كلّها الى الانوار الجوهريّة أو العرضيّة >

(٢٠٢) ولك أن تعلم انّ الحركات كلّها سببها الأوّل ـ أىْ الأعلى 12 النوريّ ـ امّا نور مجرّد مدبّر كما للبرازخ العلويّة والانسان وغيره، وامّا الشعاع الموجب للحرارة المحرّكة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة والأدخنة.

1 لنوريتها : اذ بها شابهت العالم الاعلى، ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها Tu ‖ 2 انها طلسم اردیبهشت : در زبان بهلوى Artavahisht يعنى Asha (Arta) Vahishta در اوستا (Cf. L. H. Gray, The Foundations of the Iranian Religions, p. 40; Bundahishn III, in H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, Journal Asiatique, avril-juin 1929, pp. 234-235.) ‖ R قاهر : قهار ‖ فياض لها : اى للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له Tu ‖ 3 هيولى مشتركة : لا بسيطة بمعنى انها من شأنها ان تكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤون، فانه ابطله فيما سلف وبيّن ان الهيولى نفس الجسم البرزخى Tu ‖ 11 ولك : ولعلك I وذلك F ‖ ان : — HE ‖ 12 النورى : النور HE ‖ 13 المحركة : المتحركة T

(٢٠٣) واعلم انّ حركة الحجر الى أسفل ليست بمجرّد طبعه ـ اذ لو كان فى حيّزه الطبيعىّ ما تحرّك ـ بل تبتنى على القسر . والقاسر امّا أن ينتهى
3 الى نور مجرّد مدبّر أو أمرٍ مّا معلّل بحرارة توجبه ، ونزول الامطار أيضًا لهذا . فانّ ما يتلطّف من الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان ؛ وما يتصاعد من الرطب المتلطّف هو البخار ، وسببُ ذلك الحرارةُ ؛ فيرجع الى النور أو
6 الى حركة معلّلة بنور مجرّد أو عارض . ثمّ اذا غلب البرد على البخار ، فينحدر ماء . وليس انحداره الّا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد فى الحمّامات من صعود قطرات بحرارة وتكاثفها ببرد . وما يتكاثف على الجوّ من الأبخرة
9 ويصير سحابًا ، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلّص ، تقلقلَ فيه عند شدّة التقاوم والمصاكّة ليتخلّص يُسمّى الرعد ، وقد ابتنى على الحرارة . وقد ينفصل الدخان نارًا ، وكان منه الصواعق وغيرها . والدخان اذا ضربه البرد يثقل
12 فهبط ، أو رجع لدفع مجاور الفلك الداير لموافقته من القوابس وتحامل على الهواء متبدّدًا ، كان منه الرّياح . وكان السبب الأوّل فى هذه الاشياء أيضًا الحرارة ، ولا حرارة عندنا الّا من شعاع النيّرات أو ما يقع من نيران حاصلة

1 ليست : ليس R ‖ 6 على البخار : + يتكاثف T(Tu) ‖ 8 بحرارة HERI : — TMF ‖ على : فى H ‖ 10 ابتنى : يبتنى R ‖ 11 ضربه البرد : لارتقائه الى الطبقة الباردة وانكسار حرّه ببردها Tu ‖ 11—12 يثقل فهبط TF : — HERMI يثقل فهبط راجعا Mu ‖ 12 أو رجع : وذلك اذا لم ينكسر حرّه ببردها وصعد لخفّته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك ، فلا يقوى على الصعود . . . Tu ‖ لدفع . . . من القوابس T : اى مجاور من القوابس وهو الهواء المتحرك تشبيها للفلك ، وفى بعض النسخ « لدفع مجاور الفلك دايرا لموافقته (بموافقته Fa) من القوابس » والمعنى واحد و«دايرا» حال عن المجاور TaMaFa لدفع مجاور للفلك داير بموافقته من القوابس TtHMRFI لدفع المجاور للفلك الداير بموافقته من القوابس E ‖ وتحامل : + بقوة T ، اى الدخان المصرود او المردود Tu ‖ 14 ما يقع : — M

بقدحنا، وهذا يسير. ثمّ القدح صادر عن الانوار المتصرّفة التى لنا. وحركة
المياه الى مكانها الطبيعىّ وانفجارها من العيون، انّما هو لأبخرة محتقنة؛
وكذا الزلازل، وسبب الأبخرة ما سبق. فالحركات كلّها سببها النور. 3

(٢٠٤) والحركات فى البرازخ العلويّة وان كانت مُعدّة للاشراقات،
الّا انّ الاشراق من الانوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبّر، فالعلّة
هناك النور المجرّد مع النور السانح. والحركة أقرب الى طبيعة الحيوة 6
والنوريّة، اذ هى مستدعية للعلّة الوجوديّة النوريّة بخلاف السكون فانّه عدمىّ،
فيكفيه عدم علّة الحركة. فالسكون لمّا كان عدميًّا، فهو مناسب للظلمات
الميّتة. فلولا نور ــ قايم أو عارض ــ فى هذا العالم، ما وقعت حركة أصلًا. 9
فصارت الانوار علّة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كلّ منهما مظهر
للنور، لا انّهما علّتاه بل تُعدّان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر
الفايض بجوهره على القوابل المستعَدّة ما يليق باستعدادها. 12

(٢٠٥) وامّا النور فيوجدهما ويحصّلهما بسنخه، والنور فيّاض لذاته،
فعّال لماهيّته لا بجعل جاعلٍ. وأمّا أشعّة الكواكب فعلّتها الكواكب. والنور
التامّ له فى نفسه أن يكون علّة للنور الناقص. ولمّا وجب بالمثلّث زواياه 15

---

2 يسير : اى بالنسبة الى الانوار الشماعية Tu ‖ 2 محتقنة : مختفية F ‖ 3 فالحركات H : فالحركة I⁀T ‖ سببها النور : مجردا كان او عارضا Tu ‖ 6 هناك : هنالك HEI ‖ 7 والنورية : النورية T ‖ 8 الحركة : الملكة T ‖ 9 فى هذا : لهذا HEI ‖ 10 الحركات HERI : للحركات TMF ‖ 11 للنور : النور HF اى معدّ لحصوله Tu ‖ علتاه : اى الفاعليتان Tu ‖ 13 بسنخه : اى بأصله Tu ‖ 14 فعلتها (علتها T) الكواكب : اى علتها المعدّة لا علتها الموجدة لانها المفارق، فان الكوكب اذا قابل كثيفا أعدّه لان يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو المسمى بشماع الكوكب Tu(Ir) ‖ 15 الناقص : + كالشماع T(Tu)

الثلث مع كونه هيئة، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نورًا عارضًا
على شرايط. والحرارة والحركة تستدعى احداهما صاحبتها فيما له صلاحيّة
3 القبول. والنور اختلاف آثاره وتعدّدها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين
الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلويّة، وصحبتهما أتمّ من صحبة أحدهما
مع الحرارة.

6 (٢٠٦) واذا فتّشتَ الاشياء لم تجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور.
ولمّا كانت المحبّة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضًا معلولاه، فصارت
الحرارة لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب، ويتمّ جميعها عندنا بالحركة،
9 وصارت الاشواق أيضًا موجبةً للحركات. ومن شرف النار كونها أعلى حركة،
وأتمّ حرارة، وأقرب الى طبيعة الحيوة، وبه يستعان فى الظلمات. وهو أتمّ
قهرًا وأشبه بالمبادئ لنوريّته؛ وهو أخو «النور الاسفهبد» الانسىّ، وبهما

---

1 الثلث: الثلاثة E الثلثة I ‖ هيئة: اى عرضا ظلمانيا وكون الزوايا أيضا اعراضا ظلمانية Tu ‖ نور عارض: هو نور الكواكب Tu ‖ نورا عارضا: هو أشعة الكواكب Tu ‖
2 احداهما T: احدهما I⁀H ‖ صاحبتها: صاحبته T صاحبه I⁀H ‖ 3 القبول: للقبول E ‖
لاختلاف: باختلاف T ‖ 4 فى: من HI ‖ العلوية: ونعنى بالنور النور المدبر — لا انوار الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم — بخلاف البرازخ السفلية، فان الحركة فيها قد تخلو عن النور — كالحجر الهابط — والنور عن الحركة — كالشعاع الواقع على الحجر —. Tu ‖ وصحبتهما: وصحبتها HE ‖ احدهما: احداهما T ‖ 5 مع الحرارة: لان الحركة قد تنفك عن الحرارة — كحركات الافلاك — وكذا النور عن الحرارة — كانوار الكواكب والياقوت واللعل ونحوهما —. Tu ‖ 6 لم: ولم T ‖ غير النور: فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود Tu ‖
7 المحبة والقهر: روحانيين كانا او جسمانيين Tu ‖ فصارت: فصار HEI ‖ 8 مدخل: مدخلا R ‖ 11 بالمبادئ: اى المجردة Tu ‖ أخو النور الاسفهبد الانسى: لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاضا من العقل ومتعلقا بالجسم وقهارا لما سواه وطالبا

يتمّ الخلافتانِ صغرى وكبرى. فلذلك أمر الفُرس بالتوجّه اليه فيما مضى من الزمان. والانوار كلّها واجبة التعظيم شرعًا من نور الانوار.

---

1 يتم : تم HEI ‖ صغرى وكبرى : الصغرى والكبرى F ‖ فلذلك : اى فلكونه أخا النفس وخليفة الانوار والاشعة Tu ‖ 1—2 فيما مضى من الزمان : وجعلوه قبلة للناس يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات، وبنوا له بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة. واول من جعل ذلك هوشنگ ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل، وأكد ذلك وأوجبه فرضا (فردا Tu وجوبا فرضيا Ir) زرادشت الفاضل المؤيّد. وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه: الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضوءها واعلاها حركة ومكانا، الثانى انها ما أحرقت الخليل عم، والثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد (Tu(Ir ‖ 2 كلها : اى سواء كانت روحانية عقلية او عرضية جسمانية (Tu(Ir

---

لأعلى رتبة ومكان مثله فى الجميع — ولهذا عرّفت الاوايل النار بأنها اسطقس شبيه بالنفس، اى فى النورية والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه، — وكما ان النفس تضيء عالم الارواح، كذلك النار تضيء عالم الاجرام؛ ولان الله تعالى عوالم وله فى كل عالم خليفة — كالعقل الاول فى عالم العقول، والكواكب ونفوسها فى عالم الافلاك، ونظيره فى عالم المثال، والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية فى عالم العناصر، وكذا النار سيما فى ظلمات الليل، — ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ، وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس — اذ بها يتمّ استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية، — فالنفوس الكاملة خلفاء الله تعالى فى ارضه؛ ويؤيده قوله تعالى « يا داود إنّا جعلناك خليفة فى الارض » (٣٨ : ٢٥) وقوله « انّى جاعل فى الارض خليفة » (٢ : ٢٨). وكما ان الخلافة الكبرى للنفس، فالصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى المدلهمّة، وتصلح الاغذية والاشياء الفاسدة، وتنضج الاشياء النيئة، فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى (الصغرى Mu)، لان نور الانسان مجرّد ومتصرف فى نورها العارض، فكأنها آلة للانسان بها يتمّ خلافته (Tu(Ir

III.

فصل

3 < فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغيّر فى الكيفيّات لا فى الصور الجوهريّة >

(٢٠٧) الحرارة التى يوجبها الحركة ليست ــ كما يظنّ ــ انّها كانت
6 كامنة وأظهرَها الحركات. واعتبر بالماء المتخضخض، فانّ ظاهره وباطنه يتسخّنان،
وكانا قبل ذلك باردَين. ولو كانت خارجة من الباطن، لَبرد الباطن. وظنّ
بعض الناس انّ الماء لا يتسخّن بالنار، بل يفشو فيه أجزاء ناريّة معها الحرارة.
9 وذلك باطل، فانّه لو كان بالفشوّ، لكان الماء الذى فى الخزف أسرع تسخّنا
من الذى فى بعض القماقم الحديديّة والنحاسيّة على نسبة قوامَيهما ومنع
الفشوّ؛ وليس كذا. ثمّ الناريّة كيف تدخل فى الظرف المملوّ الذى لم يبق
12 فيه مكان لفاش؟ وهذه القوابس اذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج
هو الكيفيّة المتوسّطة الحاصلة من كيفيّات متضادّة لأجسام مجتمعة متفاعلة
متشابهة فى جميع الأجزاء.

15 (٢٠٨) واذا علمتَ انّ الصور التى فرضوها غير متحقّقة، ففى المزاج

---

6 الحركات TMRF : الحركة HEI | المتخضخض TF : المخضخض HEMRI | يتسخنان : يتسخن I⌒T | 7 من الباطن : يعنى كما يظنه أصحاب الكمون والبروز Tu | 9 فانه HERI : لانه TMF | 10 بعض HERI : — TMF | قواميهما : قوامهما T | 12 لفاش : + ولم يخرج منه شىء T(Tu) | وهذه القوابس : يريد بالقوابس العناصر الثلثة وهى الارض والماء والهواء مع الانوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رأيه، فانه اثبت ان النار ليست عنصرا للمترجات Ir | حصل : حصلت H | 13 لاجسام : الاجسام T | 14 متشابهة TR : تتشابه I⌒H | 15 علمت : اى فى أواخر المنطق Tu | فرضوها : اى المشاؤون، وهى الصور الجوهرية الجسمية والنوعية Tu | متحققة I⌒H : محققة TF اى فى ألاجسام Tu | ففى : بقى H

لا يكون الّا توسّط الكيفيّات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد انّ الفساد
تبدّل بالكلّيّة، والمزاج توسّط المجتمعات ويحصل من هذه المركّبات: حيوان
3 ونبات ومعادن. ومن المعادن كلّ ما حصل فيه برزخ نوريّ وثبات به يشبه
بالبرازخ العلويّة وأنوارها ــ كالذهب والياقوت ــ كان محبوبًا للنفوس مفرّحًا،
فيه عزّ من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبّة للبصيص النوريّ.

6 (٢٠٩) ولمّا كان الغالب على هذه الاشياء الجوهر الارضيّ ــ لحاجتها
الى حفظ الاشكال والقوى، ــ كان «اسْفَنْدارْمَذ» ــ وهو النور القاهر الذى
طلسمه الارض ــ كثير العناية بها. ولمّا كان صنمه منفعلًا عن الجميع لنزول
9 رتبته، كان حصّة «كَذْبانُوئيّته» ــ أىْ اسفندارمذ ــ عن كلّ صاحب صنمٍ
حصّة الاناث. وطبيعة كلّ شىء اذا أُخذ غير كيفيّاته، فهو النور الذى يكون

1 توسط: بتوسط HM ‖ وحاصل الفرق: اى عند المبطلين للصور النوعية Tu ‖ 2 المجتمعات: لمجتمعات H ‖ 3 حصل فيه: يحصل منه H اى كل ما كان له Tu ‖ برزخ نورى وثبات به THMF: اى بذلك الثبات والنورية، وفى بعض النسخ «زبرج نورى وثبات به» (وكذا R) اى زينة نورية اذ الزبرج الزينة TaMaFa برزخ نورى وثبات زبرج I (ومن المعادن... وثبات به: ــ E) ‖ 4 والياقوت: ونحوهما من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب فى الثبات والنورية كالزمرد والزبرجد والبدخشى (والبدخش Tu) الحاصلة من العقول الفاضلة التى هى أربابها وهذه أصنامها Tu(Ir) ‖ للنفوس: اى الناطقة Tu ‖ مفرحا: اى لها Tu ‖ 7 والقوى: + وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضى عليها T(Tu) ‖ اسفندرمذ: الذى هو ربّ نوع الارض عند الفرس Tu (يعنى در زبان پهلوى Spandarmat ودر اوستا Spənta Armaiti, Spanta Aramati) ‖ 8 صنمه: اى صنم اسفندرمذ وهو الارض Tu ‖ 9 حصة: حصته T ‖ كدبانوئيته TMF: كذبانوئيته R كذبانوئيتها EI كذب نوئيتها (!) H ‖ عن: على F ‖ 10 حصة الاناث I: لاناث T اى حصة لاناث Tu الاناث HEMRF وفى بعض النسخ «حصة الاناث» وهو الاظهر والاولى TaMaFa ‖ غير كيفياته: اى الاولى المحسوسة، وفى بعض النسخ «عن كيفياته» والمعنى واحد، اذ معنى الاول ان طبيعة كل شىء اذا اخذ ذلك الشىء دون كيفياته، ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشىء

ذلك الشيء صنمه على ما سبق.

(٢١٠) والمزاج الأتم ما للانسان، فاستدعى من الواهب كمالاً. والانوار
3 القاهرة علمت استحالة تغيّراتها، فانّ تغيّرهم لا يكون الّا لتغيّر الفاعل ـ
وهو نور الانوار ـ ويستحيل عليه؛ فلا تغيّر له ولا لها. وانّما يحصل من
بعضها الاشياء لاستعدادٍ متجدّدٍ لتجدّد الحركات الدايمة. ويجوز أن يكون
6 الفاعل تامًّا ويتوقّف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من
الهيئات والصور ـ التى ذكرناها فى النسب العقليّة فى الانوار القاهرة والوضعيّة
التى للثوابت ـ ما يليق. ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم
9 النوع الناطق ـ يعنى جبرئيل عليه السّلام، ـ وهو الأب القريب من عظماء

1 على ما سبق: فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو (وهو Tu) اصفندرمذ، وكذا طبيعة كل نوع مجرّد عن (غير Tut) كيفياته هو ربّ ذلك النوع، فأرباب الانواع هى طبايع الانواع ومدبّراتها، ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم. وردّ يحيى النحوى على أرسطو فى تعريفه الطبيعة بأنها «مبدء اول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات» بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها. فقال «الحقّ ان الطبيعة قوة روحانية سارية فى الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهى المدبرة لها ومبدء لحركاتها وسكونها بالذات، وتفعل لغاية مّا، اذا بلغت اليها أمسكت» Tu(Ir) ‖ 2 من: عن T ‖ كمالا: هو النفس الناطقة Tu ‖ 4-5 من بعضها: كالواهب وأرباب الاصنام Tu ‖ 5 الاشياء: كالصور والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج واستعداد Tu ‖ لاستعداد: للاستعداد E ‖ متجدد: المتجدد EI ‖ 7 فى النسب: من النسب T ‖ والوضعية: اى والنسب الوضعية التى فى الانوار العرضية Tu ‖ 8 التى: والتى T ‖ ما يليق: اى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك Tu ‖ 9 يعنى جبرئيل ع T(Tu): — H⁀I ‖ القريب: اى من حيث الرتبة Tu

مجردا عن كيفياته TaMaFa وانما قيّده بهذا، لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات الاولى، فيقال مثلا «طبيعة الارض باردة يابسة» Tu

رؤساء الملكوت القاهرة ، « رَوان بَخْش » ، روح القدس ، واهب العلم والتأييد،
معطى الحيوة والفضيلة ، على المزاج الأتمّ الانسانىّ نورٌ مجرّدٌ هو النور
المتصرّف فى الصياصى الانسيّة، وهو النور المدبّر الذى هو « اسفهبد الناسوت » 3
وهو المشير الى نفسه بالأنائيّة .

(٢١١) وليس هذا النور موجودًا قبل البدن، فانّ لكلّ شخص ذاتًا
تعلم نفسها واحوالها الخفيّة على غيرها . فليست الانوار المدبّرة الانسيّة 6
واحدة ، والّا ما عَلم واحدٌ كان معلومًا للجميع ، وليس كذا . فقبل البدن ان
كانت هذه الانوار موجودة ، لا يتصوّر وحدتها ، فانّها لا تنقسم بعد ذلك ،
اذ هى غير متقدّرة ولا برزخيّة حتّى يمكن عليها الانقسام؛ ولا تكثّرُها، فانّ 9
هذه الانوار المجرّدة قبل الصياصى لا تمتاز بشدة وضعف ـ اذ كلّ رتبة من
الشدّة والضعف ما لا يحصى ـ ولا عارضٍ غريبٍ، فانّها ليست فى عالَم الحركات

1 رؤساء الملكوت : كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية Tu | القاهرة
THR : القاهر MFI ، — E | 2 هو : وهو T | 3 الصياصى : اى الابدان لانها جمع صيصية
وهى كل ما يحصن به Tu | الانسية TMRF : الانسانية HEI | الناسوت : اى البدن Tu |
4 بالانائية T : بالانانية HERFI وفى بعض النسخ « بالانانية » Ta (بالانائية Fa ، مهملة
M) | 5 ذاتا : ذات HE | 9 ولا تكثرها : اى ولا يتصور تكثرها ، وفى بعض النسخ
« ولا كثرتها » وهذا أنسب لكونها قسيم الوحدة TaMaFa | 10 وضعف : — TMF ،
اى بشدة النورية وضعفها Tu | اذ كل : اذ من كل H | 11 ما لا يحصى : اى كل رتبة
من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية، اذ
فوقها الانوار القاهرة وهى أشد نورية منها ، واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم
ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية ، واذا كان كذلك فلا يمكن
التميز أصلا بين النفوس التى لكل رتبة Tu | 11–1 ليست . . . حينئذ : وتحقيقه ان الامور
الغريبة انما تلحق الاشياء المتساوية فى النوع لاتفاقات هى سوق اسباب حادثة من
حركات فلكية . . . Tu

المخصّصة حينئذ. فلمّا لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرّف الصياصى، فلا يمكن وجودها.

3 (٢١٢) طريق آخر: ان كانت موجودةً قبل الصياصى، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ـ ولا اتّفاق ولا تغيّر فيه، ـ فتكون كاملةً، فتصرّفها فى الصيصية يقع ضايعاً ثمّ لا أولويّة بحسب الماهيّة لتخصّص

6 بعضها بصيصيةٍ، والاتّفاقات ـ أعنى الوجوب بالحركات ـ انّما هو فى عالم الصياصى، فيستعدّ الصيصية لنور مّا بالحركات، وليس فى عالم النور المحض اتّفاق تخصّص ذلك الطرف. وما يقال «انّ المتصرّفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن

9 مراتبها» كلام باطل، اذ لا تجدّد فى ما ليس فى عالم الحركات والتغيّرات على ما علمتَ.

(٢١٣) حجّة أخرى: هى انّ الانوار المدبّرة ان كانت قبل البدن، فنقول:

12 ان كان منها ما لا يتصرّف أصلًا، فليس بمدبّر، ووجوده معطّل؛ وان لم يكن منها ما لا يتصرّف، كان ضروريّاً وقوع وقتٍ وقع فيه الكلّ وما بقى نور مدبّر؛ وكان الوقت قد وقع فى الآزال، فكان ما بقى فى العالم نور مدبّر،

15 وهو محال.

---

1 يمكن : يكن HE ‖ 3 فلم : + يكن Ha ‖ 4 اتفاق : تفاوت E ‖ تغير : تغيير T ‖ 5 لتخصص : لتخصيص T ‖ 7 تخصص : تخصيص HR ‖ 8 الطرف : التصرف R ‖ حال موجب : حصول H ‖ 9 والتغيرات : والتعلقات HERI TMF ‖ 10 على ما : لما TMF ‖ 12 فليس : وليس R ‖ ووجوده : فوجوده R ‖ وان : فان TMR HEI ‖ 13—14 وما بقى نور مدبر : اى بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل واتصاله، وفى بعض النسخ «وما بقى نورا مدبرا» والاول أظهر وأولى، لان هذا يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa ‖ 14 فى الآزال TMRF : وفى بعض النسخ «فى الازل» ... TaMaFa (وكذا HEI) ‖ نور مدبر I⁀THa : نورا مدبرا H ‖

(٢١٤) طريق آخر: واذا علمتَ لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية فى المفارقات، وهو محال. 3

IV.

فصل

< فى الحواسّ الخمس الظاهرة > 6

(٢١٥) الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة خُلق له حواسّ خمسة :

---

1 علمت : + انه RI ‖ الحوادث TEMF : للحوادث HRI ‖ 1–2 النقل الى الناسوت : اى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغيره... Tu ‖ 3 وهو محال : لانه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون فى المفارقات – اعنى عالم العقول – علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة فى الوجود... وأنت اذا تأملت هذه الحجج بأسرها، فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها اقناعية ومبنية على ابطال التناسخ... وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحقّ الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله ع «الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» وقوله ع «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام» (رجوع شود به «بحار الانوار» چاپ تهران ١٣٠٥ ج ١٤ ص ٤٢٥–٤٢٧) وانما قيّده بالفى عام تقريبا الى افهام العوام، والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة، بل هى غير متناهية لقدمها وحدوثه. وتمسّك افلاطون فى الاحتجاج عليه بأن علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها، فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة. وان لم تكن موجودة بتمامها قبل البدن بل به تتمّ، توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها؛ لكنها لا تتوقف عليه، والا وجب بطلانها ببطلانه، لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة، وأخصرها انها غير منطبعة فى الجسم بل هى ذات آلة به، فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها، فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها، بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذى هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت. واذا كان كذلك، فيجب وجودها قبل البدن الصالح

اللمس والذوق والشمّ والسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فانّها هى
الانوار من الكواكب وغيرها، لكنّ اللمس أهمّ للحيوان، والأهمّ غير الأشرف.
3/ والمسموعات ألطف من وجه آخر.

V.

فصل

6 < فى بيان انّ لكلّ صفة من صفات النفس نظيرًا فى البدن >

(٢١٦) واذا علمتَ انّ النور فيّاض لذاته، وانّ له فى جوهره محبّة
9 لسنخه وقهرًا على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهبد فى الصياصى الغاسقة
بسبب قهره قوّةٌ غضبيّةٌ، وبتوسّط محبّته قوّةٌ شهوانيّةٌ. وكما انّ النور الاسفهبد
يشاهد صورًا برزخيّة، فيعقلها ويجعلها صورًا عامّة نوريّة تليق بجوهره ـ

3 والمسموعات ألطف من وجه آخر : وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوّق النفوس الى وطنها الاصلى وعالمها العقلى، وترفعها عن الامور الخسيسة الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية، ولهذا كانت للحكماء (عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرهما Ir) عناية عظيمة بالموسيقى، فان له خطبا عظيما عندهم Tu (Ir)؛ وفى بعض النسخ «والمشمومات ألطف من وجه آخر» (و كذا H)، ولا وجه له، وكأنّ المشمومات صحفت عن المسموعات المنطمسة العين، والله اعلم بحقيقة الحال TaMaFa والمسموعات الطف من وجه آخر والمشمومات من وجه آخر R ‖ 9 الاسفهبد : الاسفهبدى T ‖ 11 ويجعلها صورا عامة THMI : اى كلية بعد ان كانت جزئية، وفى بعض النسخ «ويجعل اطوارها عامة» (وكذا R ويجعل صورها عامة EF) اى يجعل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية TaMa، — Fa

لتدبيرها. وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه، فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة، فينجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد. وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا، بل يجوز ان يكون أحدهما مقدما على الآخر... Tu (Ir)

كمَن شاهد زيدًا وعمرًا وأخذ منهما للانسانيّة صورة عامّة تحمل عليهما وعلى
غيرهما، ـ يلزم فى صيصيته قوّة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلّها الى شبيه
جوهر المغتذى؛ ولولا هذه، لتحلّل بدن الانسان ولم يجد بدلًا، فما استمرّ 3
وجوده. وكما انّ فى سنخ النور التامّ أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل
منه فى صيصيته قوّةٌ توجب صيصية أُخرى ذات نور، وهى المولّدة التى بها
بقاء نوع ما لم يتصوّر بقاء شخصه، فتقطع قدرًا من المادّة ليكون مبدأ لشخصٍ 6
آخر. وكما انّ من سنخ النور أن يزداد بالانوار السانحة ويستكمل بالهيئات
النوريّة ويخرج من القوّة الى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوّة توجب الزيادة
فى الاقطار على نسبة لايقة وهى النامية. ثمّ يخدم الغاذيةَ جاذبةٌ تأتيها بالمدد، 9
وماسكةٌ تحفظه ليتصرّف المتصرّف، وهاضمةٌ تهرّئه وتُعِدّه للتصرّف، ودافعةٌ
لما لا يقبل المشابهة.

(٢١٧) وهذه القوى فروع النور الاسفهبد فى صيصيته، والصيصية صنم 12

---

1 للانسانية : الانسانية H ‖ 2 يلزم THMF : بلزمه ERI ‖ 3 بدن : هذا R ‖ 6 نوع : النوع E ‖ شخصه : + دايما I ‖ ليكون : يكون R ‖ 7 بالانوار : فى الانوار E ‖ السانحة : اى العرضية الفايضة من نور الانوار Tu ‖ 7–8 بالهيئات النورية : اى الفايضة من الانوار المجردة او الحاصلة من المشاهدات، فان احداهما غير الاخرى على ما علمت من الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها Tu ‖ 9 بالمدد : + لتخلف بدل ما يتحلل T (Tu) ‖ 10 تحفظه : اى المدد Tu تحفظ H ‖ 12 وهذه القوى : اى الرؤساء الثلث... والخوادم الاربع... وغيرها من القوى التى لم يذكرها كلها Tu ‖ النور : للنور HM ‖ 12–1 صنم للنور الاسفهبد : والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال ــ وهو صاحب طلسم النوع الناطق ــ ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التى تعلق بها، وجميع الصياصى الانسية اصنام لروح القدس؛ ويحتمل ان يكون البدن صنم النفس، والمجموع صنم ربّ النوع. وهذا أظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده Tu

للنور الاسفهبد. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة احوال البرازخ.
ويدلّ على تغايرها وجودُ بعضها قبل بعضٍ أو بعد بعض، واختلافُ الآثار
3 واختلال بعضها عند كمال بعض. والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات.

VI.

فصل

6 < فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانىّ >

(٢١٨) النور الاسفهبد لا يتصرّف فى البرزخ الّا بتوسّط مناسبة مّا،
9 وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سمّوه الروح، ومَنبعه التجويف الأيسر
من القلب، اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضادّ ما يشابه البرازخ العلويّة.
وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فانّ المقتصد الصافى له ذلك، وغيرُه
12 من العنصريّات يصير مظهراً للمثال بتوسّطه. وفيه من الحاجزيّة ما يقبل النور
ويحفظه ويحفظ الاشكال والصور. وفيه أيضًا اللطافة والحرارة المناسبة للنور.
وفيه الحركة أيضًا المناسبة للنور العارض. واذا لم يكن فى اعداد نوعه الثبات
15 لسرعةِ تحلّله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد. فقد أتى على

---

2 باعتبارات : اى من القهر والمحبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية Tu | البرازخ : البرزخ HE | 3 والانسان . . . والنبات : فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه، فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه فى الوجود فقد احاط بالموجودات علما Tu | 9 مع الجوهر : من الجرم H | 10 يشابه TMR : شابه HEFI | 12 يصير مظهرا : يظهر Tt | النور : اى الفايض عليه من النفس او العقل Tu | 13 والصور : اى المثالية والخيالية الظاهرتين عنده لاقتصاده Tu | أيضا T : I⁀H | 14 يكن : يمكن R | نوعه : اى نوع هذا الروح Tu | 15 اللطف HERI : التلطف TMF | فثبت TR : — I⁀H | أتى : اى هذا الروح الذى هو ألطف الاجسام العنصرية Tu

جميع مناسبات النور. فانّ الفضاء لم يكن يقبل الشعاع، ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد الى عالم النور البرزخىّ الذى دامت حركته، وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعىّ وحفظه، فناسب من هذا الوجه. والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهرًا لمثال النيّر والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

(٢١٩) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدّد فى جميع البدن، وهو حامل القوى النوريّة، ويتصرّف النور الاسفهبد فى البدن بتوسّطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحسّ والحركة هو الذى يصعد الى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النورىّ، ويرجع الى جميع الاعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كلّ ما تولّد روحًا نورانيًّا، مفرّحًا – أعنى من جملة الأغذية –، ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفّرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار. والحيوانات كلّها تقصد النور فى الظلم وتعشق النور. فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيًّا ولا ذا جهة، الّا انّ الظلمات التى فى صيصيته مطيعة له.

---

1 يكن : — I ‖ 2 بحرارته TMRF : لحارته HEI ‖ 3 والحاجز : اى الارض Tu ‖ 4 والمقتصد : اى الماء Tu ‖ النير : المنير RF ‖ 5 ونحوه : اى الكثافة Tu ‖ 8 وما يأخذ : اى النور الاسفهبد MuFu ‖ من النور السانح : اى الفايض عليه Tu وما يأخذ من الانوار القاهرة من النور والفيض السانح Ir ‖ من القواهر : نبهنا استعمل «السانح» فى غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبله Tu ‖ 9 وما به : اى والروح الذى به Tu ‖ يصعد : اى من هذا الروح Tu ‖ ويعتدل : اى يبرده Tu ‖ ويقبل : اى من النفس على ما قال فى < كتاب > الالواح < العمادية > ويكتسب من النفس Tu ‖ 10 السلطان (السلطانى F) النورى : اى الذى يحس ويحرك Tu ‖ 11 الاغذية : وفى نسخة «الادوية» والاول اقرب TaMaFa ‖ 13 الظلم : الظلمات M

VII.

< فصل >

3 ### < فى انّ الحواسّ الباطنة غير منحصرة فى الخمس >

(٢٢٠) واعلم انّ الانسان اذا نسى شيئًا ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيمًا ولا يتيسّر له، ثمّ يتّفق أحيانًا أن يتذكّر ذلك بعينه.
6 فليس هذا الذى يذكره بعينه فى بعض قوى بدنه، والّا ما غاب عن النور المدبّر بعد السعى البالغ فى طلبه. وليس على ما يُفرَض انّه محفوظ فى بعض قوى بدنه ومنع عنه مانعٌ، فانّ الطالب انّما هو النور المتصرّف، وليس ببرزخىّ
9 حتّى يمنعه مانع عن أمر محفوظ فى بعض قوى صيصيته؛ ولا يشعر الانسان فى حال غفلته عن أمر بشىء مُدرِكٍ فى ذاته وصيصيته له. فليس التذكّر الّا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبديّة الفلكيّة، فانّها لا
12 تنسى شيئًا.

٤ واعلم : ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح، اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خمسا على ما زعم جماعة المشائين، فشرع أولا فى ان التذكر للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة التى هى خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو رأى المشائين، بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التى لا تنسى شيئا اصلا كما هو رأى الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الآلهى افلاطون، ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة Tu ‖ ٥ ولا يتيسر له : وفى بعض النسخ « ولا يتبين له » TaMaFa ‖ ثم ... ذلك بعينه : وفى بعض النسخ « ثم يبقى احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه » TaMaFa ‖ ٦ بعينه HERI : — TMF ‖ فى بعض قوى بدنه : اى الحافظة كما يعتقده المشاؤون Tu ‖ ما غاب : وفى بعض النسخ « ما فات » TaMaFa ‖ ٨ عنه ERI : منه THMF ‖ ٩ صيصيته : + فلو كان المنسى فى ذاته او فى بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به T(Tu) او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه Tu

(٢٢١) والصور الخياليّة على ما فُرضت مخزونة فى الخيال باطلة لمثل هذا؛ فانّها لوكانت فيها، لكانت حاضرةً له وهو مدرك لها. ولا يجد الانسان فى نفسه عند غيبته عن تخيّل زيد شيئا مدركًا له أصلاً؛ بل اذا أحسّ الانسان بشىء مّا يناسبه – أو تفكّر فيه بسبب من الاسباب – ينتقل فكره الى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر انّما هو النور المدبّر.

(٢٢٢) وأثبت بعض الناس فى الانسان قوّة وهميّة هى الحاكمة فى الجزئيّات، واُخرى هى متخيّلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب انّ محلّهما التجويف الأوسط. ولقايل أن يقول: انّ الوهم بعينه هو المتخيّلة، وهى الحاكمة والمفصّلة والمركّبة. ودليلك على تغاير القوى امّا اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيّلة سليمة وليس ثمّ شىء حاكم فى الجزئيّات الذى هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بانّهما فى التجويف الأوسط، واذ لا يختلّ أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضًا كذلك؛ وامّا تعدّد الافاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدّد القوى لتعدّد الافاعيل، اذ يجوز ان يكون قوّة واحدة بجهتَين تقتضى فعلَين. أليس الحسّ المشترك باعترافه مع وحدته

---

1 فى الخيال : اى لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون Tu ‖ 2 له : اى للنور المدبر Tu ‖ 3 احس : حس H ‖ 4 بشىء ما T : بشىء I⌒H ‖ بسبب من الاسباب : –TF ‖ 5 استعادة : استفادة T ‖ والمعيد : والمفيد T ‖ من : عن HEI ‖ 7 بعض الناس : اى المشاؤون Tu ‖ 8 هى R : –I⌒T ‖ محلهما : محلها H ‖ 9 هو : هى R ‖ 11 البعض TMRF : بعض HEI ‖ 13 مواضعها : بعضها EI ‖ واذ : واذا T ‖ 14 احد منهما I⌒H : احداهما T وفى بعض النسخ «احدهما» TaMaFa ‖ كذلك TRF : كذا HEMI ‖ 15 فلا : ولا TFI ‖ 16 بجهتين : لجهتين T

يدرك جميع المحسوسات التى لا يتأتّى ادراكها الّا بحواسّ خمس ؛ وهو
يجتمع عنده مُثُل جميع المحسوسات ، فيدركها مشاهدةً . ولولا ذلك ما كان
3 لنا أن نحكم أنّ هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرَين ، فانّ الحسّ الظاهر
منفرد بأحدهما ، والحاكم يحتاج الى حضور الصورتَين ليحكم عليهما . فاذا
جاز أن يكون لقوّة واحدة ادراكات كثيرة ، فجاز منها أفاعيل متعدّدة كثيرة
6 على انّ الحكم الوهمىّ لا يخالف أفاعيل المتخيّلة .

(٢٢٣) ثمّ العجب انّ منهم مَن قال « انّ المتخيّلة تفعل ولا تدرك »
وعنده الادراك بالصورة . فاذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك ، فأىّ شيء
9 تُركّبه وتفصّله ؟ والصورة التى عند قوّة أُخرى كيف تُركّبها هذه القوّة وتُفصّلها ؟
واذا لم يمكن سلامة المتخيّلة وتمكّنها من أحكامها دون صور ، فلا يمكن
أن يقال : يختلّ الخيال أو موضعه والمتخيّلة سليمة وهى على أفعالها .

12 (٢٢٤) فالحقّ انّ هذه الثلث شيء واحد وقوّة واحدة باعتبارات يعبّر
عنها بعبارات . والذى يدلّ على انّ هذه غير النور المدبّر ، انّا اذا حاولنا

---

1 لا : ما HEI ‖ وهو : وقد R ‖ 3 للحاضرين HER : الحاضرين TMFI وفى بعض النسخ « للحاضرين » وهذا اظهر TaMaFa ‖ 4 منفرد HERI : ينفرد TM يتفرد F ‖ الصورتين : صورتين H ‖ عليهما : عليها TE ‖ 5 ان يكون : — EI ‖ واحدة : — HE ‖ 7 منهم : اى من المشائين Tu ‖ قال : يقول R ‖ 8 الادراك : الادراكات R ‖ بالصورة : بالصور T ‖ فاذا : واذا TMF ‖ 10 يمكن HMF : يكن TERI ‖ دون صور HEI : دون الصور R دون الصورة TMF وفى بعض النسخ « دون صورة » (دون صور Ma) اى دون ادراكها لها TaMaFa ‖ 12 الثلث TMF : الثلثة HERI اى الخيال والوهم والمتخيلة Tu ‖ 13 بعبارات : فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ، وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ، ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ Tu

تثبّتاً على شيء، نجد من أنفسنا شيئا ينتقل عنه، ونعلم منّا انّ الذى يجتهد
فى التثبيت غير الذى يروم النقل، وانّ الذى يثبت بعض الاشياء غير الذى
3 ينكرها. واذا كنّا نجد فى أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أنائيّتنا.
فهو اذن قوّة لزمت عن النور الاسفهبد فى الصيصية، ولأجل انّها ظلمانيّة
منطبعة فى البرزخ تنكر الانوارَ المجرّدة ولا تعترف الّا بالمحسوسات؛ وربّما
6 تنكر نفسَها، وتساعد فى المقدّمات، فاذا وصلتْ الى النتيجة، عادت منكرة،
فتجحد موجب ما سلّمتْ من الموجب. والتذكّر وان كان من عالم الافلاك،
الّا انّه يجوز ان يكون قوّة يتعلّق بها استعدادٌ مّا للتذكّر.

9 VIII.

< فصل >

< فى حقيقة صور المرايا والتخيّل >

12 (٢٢٥) وقد علمتَ انّ انطباع الصور فى العين ممتنع، وبمثل ذلك
يمتنع فى موضع من الدماغ. والحقّ فى صور المرايا والصور الخياليّة انّها

1 تثبتا : وفى بعض النسخ «تثبيتا» MaFa (تشبثا Ta) | نجد من : وفى بعض النسخ «نجد فى» TaMaFa | ينتقل عنه : وفى بعض النسخ «ينبو عنه» والاول أولى لتكرار النقل بعد ذلك TaMaFa | منا : من T، ‒R | 2 فى التثبيت TEF : فى التثبت HMRI | يثبت : ثبت T وفى بعض النسخ «يقبل» TaMaFa (وكذا R) | 3 ابداننا : بدننا EI | ما يخالفها هكذا ERI : ما يخالفنا هكذا THMF وفى اكثر (بعض Fa) النسخ «ما يخالفها هكذا» اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان نهرب عما نثبت عليه وننكر ما نقرّ به TaMaFa | أنائيتنا : انانيتنا I⌢T انيتنا M | 4 فهو : فهى H | ولأجل : لأجل T | 5 فى البرزخ : اى فى الدماغ Tu | ربما : ‒H | 6 فى المقدمات : بالمقدمات H | 7 سلمت TMF : تسلم R سلم HEI | من : فى T | 8 للتذكر : + فيكون هى الذاكرة T(Tu) | 12 وبمثل : ولمثل HE | 13 من الدماغ : فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة

ليست منطبعة ، بل هى صياصٍ معلّقة ليس لها محلّ. وقد يكون لها مظاهر ،
ولا تكون فيها. فصور المرآة مَظهرها المرآة ، وهى معلّقة لا فى مكان
ولا فى محلّ. وصور الخيال مظهرها التخيّل وهى معلّقة . واذا ثبت مثال 3
مجرّد سطحىّ لا عمق له ولا ظهر — كما للمرايا — قايم بنفسه وما هو
منه عرضٌ ، فصحّ وجود ماهيّةٍ جوهريّةٍ لها مثال عرضىّ ، والنور الناقص

1 معلقة : اى فى عالم المثال Tu ‖ محل TMF : + أصلا HERI لقيامها بذاتها Tu ‖ يكون لها : يكون له H ‖ 2 ولا : —H ‖ فصور TMR : فصورة HEFI ‖ 3 وهى معلقة : اى لا فى مكان ولا فى محل ، وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صقالية مرآتية استعدادية لظهور الصور القايمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك ايها بما يحصل لنا من الصور والمعانى المهيّئة لفيض العقل Tu ‖ 4 سطحى : سطح H ‖ 5 عرض : لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة فى مادته ، وكذا جميع صور الخيال والمرايا مُثُل الاعراض التى هى من صور الاشياء واشكالها ومقاديرها ، وكما ان المرئى فى المرآة مثال صورة زيد ، فصورة زيد هى مثال المرئى فى المرآة ، اذ المماثلة انما تكون من الجانبين Tu ‖ ماهية جوهرية : هى المثال المرئى فى المرآة ، وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا فى محل Tu ‖ مثال عرضى : وهو صورة زيد الحالة فى مادته Tu

فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ، ولا فى الاعيان والا يشاهدها كل سليم الحس ، وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة ؛ واذ هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول — لكونها صورا جسمانية لا عقلية — فبالضرورة تكون موجودة فى صقع آخر ، وهو عالم يسمّى بالعالم المثالى والخيالى متوسط بين عالمى العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل ، لانه اكثر تجريدا من الحس وأقل تجريدا من العقل ، وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك قايمة بذواتها معلقة لا فى مكان ولا فىّ محل Tu هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج الى استيعابه الى اوراق كثيرة وقد غفل عنه اكثر الحكماء الباحثين وهو من الاسرار المخزونة والعلوم المكنونة Ir ‖

كمثال النور التامّ، فافهم!

(٢٢٦) وكما انّ الحواسّ كلّها ترجع الى حاسّة واحدة ـ وهى الحسّ المشترك ،ـ فجميع ذلك يرجع فى النور المدبّر الى قوّة واحدة هى ذاته النوريّة الفيّاضة لذاتها. والابصار وان كان مشروطًا فيه المقابلة مع البصر، الّا انّ الباصر فيه النور الاسفهبد؛ وانّما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشىء قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل فى حكم الحجاب. وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون حينئذ بأنّ ما يشاهدون من الأمور ليست نقوشًا فى بعض القوى البدنيّة ، والمشاهدة البصريّة باقية مع النور المدبّر. ومَن جاهد فى الله حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى انوار العالم الأعلى مشاهدةً أتمّ من مشاهدة المبصرات هيهنا. فنور الانوار والانوار القاهرة

1 النور التام : وفى بعض النسخ < للنور التام > TaMaFa ׀ فافهم : فان فيه سرّا عظيما وخطبا جسيما ، وذلك ان جميع الاشياء التى فى العالم العلوى لها نظاير واشباه (واشباح Tu) فى العالم السفلى ، والاشياء تعرف بالاشباه والنظاير، فالانوار العرضية اذا عرفت حقايقها على ما ينبغى ، اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية ، والغرض من هذا كله ان تعرف ان النور الناقص العرضى الذى لشمس عالم الحس ، هو مثال النور (للنور Mu) التام الجوهرى شمس عالم العقل نور الانوار ، وعلى هذا يكون نور كل كوكب عرضى مثالا لنور مجرد جوهرى ، وهذا باب واسع وفيه اذواق كثيرة ، فلذلك أمر بالفهم Tu ׀ 3–4 هى ذاته . . . لذاتها TF : – I⌒H ׀ 4–5 الا ان : لان R ׀ 5 فيه : فيها M ׀ اشياء : الاشياء HR اى آخروية Tu ׀ لان الشىء : فان الشىء المبصر فى ذاته Ir ׀ 6 له : لها Iz⌒H ׀ T يبصره : يبصر T ׀ 9 البدنية : بل يجزمون بانها ذوات قدسية قايمة بذواتها دون محل ومكان وزمان Tu ׀ والمشاهدة : اى والحال ان المشاهدة Tu ׀ 9–10 باقية مع النور المدبر : وانما أكده بهذه لئلا يظن ان يكون خيالا Tu ׀ 10 الظلمات : اى القوى البدنية والامور الحسية Tu

مرئيّة برؤية النور الاسفهبد ومرئيّة برؤية بعضها بعضًا، والانوار المجرّدة كلّها
باصرة. وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها.
3 (٢٢٧) فهذه القوى فى البدن كلّها ظلّ ما فى النور الاسفهبد، والهيكل
انّما هو طلسمه حتّى أنّ المتخيّلة أيضًا صنم لقوّة النور الاسفهبد الحاكمة.
ولولا انّ النور المدبّر له أحكام بذاته، ما حكم بأنّ له بدنًا أو تخيّلًا
6 جزئيًّا أو له قوّة متخيّلة جزئيّة، فهذه الاشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة
لها ظهورًا مّا. والتخيّل لا يأخذ صورة نفسه، فانّه حاكم على المحسوسات
وما يتبعها. والنور الاسفهبد محيط وحاكم بأنّ له قوى جزئيّة، فله الحكم
9 بذاته، وهو حسّ جميع الحواسّ. وما تفرّق فى جميع البدن، يرجع فى

---

1 النور TMRF : نور HEI ‖ 2 باصرة : + بهذا الاعتبار R ‖ الى علمها : اذ لا يحتجب عنها شىء هو (وهو Fu) معلوم لها ليرجع بصرها لذلك الشىء الى علمها به Tu ‖ الى بصرها : لان علومها كلها بصرية، لانها مشاهدة حضورية اشراقية التى هى الرؤية الحقيقية، بل هى «عين اليقين» وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلايق الحسية (الجسمية TutMuFu) والعوايق البدنية مثلنا نحن، فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذى هو «علم اليقين» دون ان نشاهده بالعيان الذى هو عين اليقين، كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها، فان ظفرنا بها صار علم اليقين عين اليقين واتحادا؛ وقد يرجع علمنا الى بصرنا، وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية – كالاضواء والالوان – لما عرفت ان بسايط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها، فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون أصلا، فالعلم بنحوه يرجع الى رؤيته، فمعرفة الشىء قد تكون نفس رؤيته – كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالاشكال وامثالها – وعلوم المجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل؛ وقد تكون مغايرة لها، كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا Tu ‖ 5 بدنا : بدن H ‖ 5–6 او تخيلا جزئيا TMRF : وفى بعض النسخ «او تخيل جزئى» TaMaFa (وكذا HEI) ‖ 6 عنها : اى عن قوة النور الاسفهبد Tu ‖ 8 الحكم : حكم R

النور الاسفهبد حاصله الى شيء واحد. وللنور الاسفهبد اشراق على مُثُل الخيال ونحوه، واشراق على الابصار المستغنى عن الصورة.

3 (٢٢٨) وله ذكر اجمالىّ: انّ هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار، والّا ان كان مجرّد مثال الخيال، ان أدرك انّه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغايب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على انّ

---

1 شيء واحد : هو ذاته النورية الفياضة لذاتها Tu ‖ الاسفهبد HERI : المدبر TMF ‖ مثل TRF : مثال HEMI ‖ 2 ونحوه : اى نحو الخيال وهى القوى الباطنة الاستعدادية Tu ‖ على الابصار : على مثل الابصار R ‖ عن الصورة : اى عن حصول صورة المبصر فى العين ، وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها ، فانه وان كان لتعلقه بالبدن وتشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه ، كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته... Tu ‖ 3 وله : اى وللنور المدبر Tu ‖ مثل الاشراق : ونحوه واشرق H ‖ 4 على الابصار : يعنى كما ان النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل الباصرة من المبصرات ــ لا ما فى الباصرة من مثل المبصَرات لبطلان الانطباع كما علمت ــ فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصور المتخيلة الخارجية ، وهى التى فى عالم المثال قايمة بذاتها لا فى أين كصور المرايا ، الا انها مرئية بمرآة الخيال ، فانه مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية ، ومنها الخيالية التى كلامنا فيها ، لا الصور الخيالية الذهنية التى هى مثل الخارجيات ، لا لبطلان الصور الخيالية لوجودها فى عالم المثال ، بل لبطلان كون مدرَك النور المدبر عند تخيله للصور مجرد الصور الخيالية ــ وهى التى فى الخيال ــ لبطلان الانطباع Tu ‖ ان ادرك : اذا ادرك R ‖ انه : اى المثال الذى فى الخيال Tu ‖ 5 يكون ادرك... دون مثال THMF : لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه ، وفى بعض النسخ « يكون ادراك... دون مثال » (وكذا EI بادراك R) وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره ، والمعنى واحد TaMaFa ‖ واستغنى : فاستغنى H يستغنى I ‖ وهو ممتنع : لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال ، وان لم يدرك انه مثال الخارج ، فلم يكن قد ادرك الخارج الغايب عنه بمثاله ، والمقدّر خلافه... فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق ، واشراقه على واحد كاشراقه على الباقى ، ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل ، قال « وله ذكر اجمالى » ان هذا مثل ذلك ، واما انه كيف يمكن ان يكون هكذا ، فيحتاج الى تفصيل Tu

الخارج المتخيَّل قد يكون انعدم فى حالة التخيّل. والبصر لمّا كان ادراكه
بكونه حاسّة نوريّة وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنوريّة مع عدم الحجاب
3 فى المجرّدات أتمّ، وهى ظاهرة لذاتها، فهى باصرة ومبصرة للانوار.

المقالة الخامسة

فى المعاد والنّبوّات والمنامات

6 وفيها فصول

I.

فصل

9 فى بيان التناسخ

(٢٢٩) النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخىّ باستعداده المستدعى
لوجوده، فله الِفٌ مع صيصيته لأنّها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن
12 لفقره فى نفسه ونظرِه الى ما فوقه لنوريّته؛ وهى مَظهَر لأفعاله وحقيبة لأنواره
ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانيّة لمّا عشقته تشبّثت به تشبّثًا
عشقيًّا، وجذبته الى عالمها عن عالم النور البحت الذى لا يشوبه ظلمة برزخيّة

---

1 فى حالة التخيل : واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال، اذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة، وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال Tu ‖ 2 بكونه : بكون H ‖ مع عدم T : وعدم I⌒H ‖ 3 ظاهرة لذاتها : لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره Tu ‖ للانوار T : –I⌒H اى للانوار المجردة... Tu ‖ 6 وفيها : وفيه ER ‖ 10 استدعاه : استدعاؤه E استدعى R ‖ باستعداده : باستعداد H ‖ 12 وهى : اى الصيصية Tu ‖ وحقيبة THERFI : وحقيقة TtHaM ‖ 13 عشقته : لكونه أصلها وهى فروع له مع ان للسافل الى العالى عشقا Tu ‖ تشبثت : تشبث M، –T

أصلًا؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات. والصيصية الانسيّة
خُلقت تامّة يتأتّى بها جميع الافاعيل، وهى أوّل منزل للنور الاسفهبد على
رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ. ولمّا كان الجوهر الغاسق مشتاقًا بطبعه 3
الى نور عارض ليظهره ونور مجرّد ليدبّره ويحيى به، فانّ الغاسق انّما هو
من جهة الفقر فى القواهر. وكما انّ الفقير مشتاق الى الاستغناء، فكذا
الغاسق مشتاق الى النور. 6

(٢٣٠) قال بوذاسف ومن قبله من المشرقيّين: انّ باب الابواب
لحياة جميع الصياصى العنصريّة الصيصية الانسيّة. فأىّ خلق يغلب على النور
الاسفهبد وأىّ هيئة ظلمانيّة تتمكّن فيه ويركن اليها هو، يوجب أن يكون 9

---

1 الى الظلمات : الى عالم الظلمات R التى هى عالم الجسم والجسمانيات Tu | الانسية : الانسانية T | 2 حكماء : الحكماء H | 5 فى القواهر : اى وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر الحاصل فى القواهر كما علمت Tu | مشتاق : يشتاق HI يشاق E | الاستغناء : الغناء H | 7 بوذاسف : يوذاسف T بوذاسف HRI مبوداسف E برداسف M برذاسف F وهو فيلسوف تناسخى من الهند، وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار، وقد استخرج سنى العالم وهى ثلثمائة الفا وستون الف سنة، وحكم بأن الطوفان يقع فى نصفها (MuFuIr فى ارضها T فى بعضها Tt) وحذر قومه بذلك، وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لطهمورث الملك TuIr | من المشرقيين : من حكماء المشرقيين I اى من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق منهم Tu | 8 الانسية : الانسانية T للانسانية H + لأنّ باب الابواب هو الذى يتأخر عنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول فى غيره ... T(Tu) | 9 ويركن : ركن HE | هو : وهو H اى النور وانما ابرز الضمير كما ابرز فى « زيد عمرو يضربه هو » والمعنى : ويميل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث تنزل (تتنزل Mu) منه منزلة الفصول المنوّعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة، ولولاها لبطلت ذاته، اذ لا بد من هيئة فاضلة او ردية بها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة له فى النوع Tu | يوجب : فيوجب R اى تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها ... Tu

بعد فساد صيصيته منتقلًا علاقته الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانيّة من الحيوانات المنتكسة. فانّ النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسيّة، وهو مظلم
3 مشتاق الى الظلمات ولم يعلم سنخَه وعالَمَ النور وتمكّنت فيه الهيئات الردية، فينجذب الى الصياصى المنتكسة لحيوانات أُخرى، وجذبته الظلمات.

(٢٣١) قالوا: والمزاج الأشرف ما للصيصية الانسيّة، وهى أولى بقبول
6 الفيض الجديد الاسفهبدىّ من النور القاهر. فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهبد ـ اذ تستدعى من الواهب نورًا مدبّرًا ـ ويقارنها مستنسخ، فيحصل فى انسان واحدٍ أنائيّتان مدرِكتان، وهو محال.

9 (٢٣٢) قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسيّة النورَ الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد من النور القاهر.

---

1 بعد فساد صيصيته : وفى نسخة « بعد مفارقة صيصيته » TaMaFa (وكذا R) ‖ 2 المنتكسة : اى المنتكسة الرؤس Tu ‖ 4 فينجذب : + بعد الموت الى ما فيه ظلمات T(Tu) ‖ الى الصياصى : ولهذا يميل الى الصياصى TF ‖ المنتكسة : وفى بعض النسخ « منتكسة » (منتكسا Fa) ويكون نصبا على الحال TaMaFa (الى صياص منتكسة I) ‖ 5 قالوا : اى بوذاسف (يوذاسف Fu) ومن قبله من المشرقيين Tu ‖ وهى اولى : وهو الاولى F ‖ بقبول : لقبول T ‖ 6 من غيرها : ومن غيرها T اى من صياصى الحيوانات الصامتة Tu ‖ 7 اسفهبد : اسفهبدى HI ‖ ويقارنها : اى نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات، ولو جاز ذلك فيحصل ... Tu ‖ مستنسخ : مستنسخا R ‖ 8 انسان واحد : الانسان الواحد TMF ‖ أنائيتان : أنائيتان M THERI (مهملة F) ‖ 9—10 ولا يلزم ... من النور القاهر THaMF : وفى بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها (لمزاجها I) الاشرف النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء ... الى آخره » (وكذا I)، وفى بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف نورا مدبرا أن يكون ما دونها أيضا يستدعى نورا مدبرا (+ مستقلا HR)» TaMaFa (وكذا HR) ‖ 9—1 النور الاسفهبد ... الصيصية الانسية : — E

فاذا انفسدت الصيصية الانسيّة، والنور الاسفهبد عاشق للظلمات، لا يعلم مأواه؛
فهو بشوقه ينجذب الى أسفل سافلين. والصياصى المنتكسة وعالم البرازخ أيضًا
متعطّش، فينجذب بالضرورة الى صيصية أُخرى. فانّ الحكمة التى لأجلها 3
اقترن النور الاسفهبد بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بَعْدُ باقية. والنور
لا يتمّ بغير نور، ولا يرتقى من الصياصى الصامتة الى الانسان شىء، بل ينحدر
من الصياصى الانسيّة الى الصوامت للهيئات. ولكلّ خلقٍ صياصٍ «ولكلّ بابٍ 6
منها جزءٌ مقسومٌ.»

(٢٣٣) وما يقال «انّ عدد الكاينات لا ينطبق على عدد الفاسدات»
فباطل، لأنّ الانوار المدبّرة المستظلمة فى الأزمنة الطويلة كثيرة، وهى 9
متدرّجة فى النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصى النمليّة الّا بعد

---

1 للظلمات : الظلمات H ‖ مأواه : ما وراءه M ‖ 2 بشوقه : لشوقه T ‖ ينجذب : منجذب MRF ‖ اسفل سافلين HEMRFI : اسفل السافلين T وفى بعض النسخ «اسفل السافلين (سافلين Ta)» الذى هو مأوى الغافلين اعنى الى الصياصى المنتكسة للحيوانات الصامتة TaMaFa ‖ 3 متعطش : اى الى الانوار المدبرة لكونها عواسق، وقد علمت ان الغاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ... Tu ‖ 4 بعد باقية : لان الكلام فى النفوس الناقصة Tu ‖ 5 بغير نور : اى سانح ينضمّ اليه فيقوّيه ويخلّصه عن علايق الظلمات وعوايق الجسم والجسمانيات، وهذا النور المتمّ اما من الاشراقات المنحدرة من العقول الى النور الاسفهبد، او المرتقية اليه مما تحته، لكن ما ينحدر منها اليه شىء لان الكلام فى الناقص Tu ‖ الصياصى : — R ‖ بل ينحدر : اى شىء هو النور المدبر المفارق Tu ‖ 6 للهيئات : اى الهيئات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن الانسانى الى الحيوانى بحسب المناسبة الخلقية، واذا كان ناقصا ولم ينضمّ اليه نور يقوّيه ويغنيه عن التعلق بالاجسام، فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب الاخلاق Tu ‖ ولكل باب : اى من الصياصى لما عرفت من كون الصيصية الانسانية باب الابواب Tu ‖ 6—7 سورة ١٥ (الحجر) آيةُ ٤٤ ‖ 8 الفاسدات : اي من الابدان الانسانية وهو وجه للمشائين تمسكوا به فى ابطال التناسخ Tu ‖ 9 المستظلمة TtEI : والمستظلمة H المتصرفة TMRF

مفارقة صياصى أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلايق. ولا يرتقى منها الى الانسان شىء ليلزم صعوبات فى انطباق العدد الكثير على الصياصى القليلة الطويلة الاعمار
3 من صياصٍ قليلة الاعمار كثيرة العدد جدًّا. وينتقص العلايق بالسكرات وشدّة الموت والبلايا. ولكلّ مرتبةٍ كبارٌ وأوساط وصغار، ولكلّ قومٍ من أرباب الصناعات أُمّةٌ من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشةً؛ فتنتقل الى الأكبر، ثمّ الى
6 الأوسط على المراتب الكثيرة، ثمّ الى الأصغر فى أزمنة متطاولة.

(٢٣٤) وعند هؤلاء ما يقال «انّ كلّ مزاج يستدعى من النور القاهر نورًا متصرّفاً» فكلام غير واجب الصحّة، اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانيّة
9 وما يقال «انّه لا يلزم أن يتّصل وقت فساد الصيصية الانسانيّة بوقت كون صيصية صامتة» ليس بمتوجّه أيضًا؛ فانّ الأمور مضبوطة بهيئات فلكيّة غايبة عنّا، كما يوجب فى خسارة بعض الناس ربحُ بعضٍ بحيث لا يبقى المالُ بينهما

1 انواع كثيرة : اى ذوات هيئة حرص هى (على Fu) طبقات النيران ودركاتها Tu ‖ منها : – R ‖ 2 شىء : – HE ، من الانوار Tu ‖ القليلة I⌒T : السفلية Tt ‖ 4 مرتبة : اى من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق Tu ‖ وصغار : اى من انواع الحيوانات التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق Tu ‖ 5 وعيشة : كالجند من الاتراك التى يشبه خلقهم وعيشتهم اخلاق السباع وعيشها(Ir)Tu ‖ فتنتقل HE : تنتقل I⌒T اى نفوسهم على التدريج Tu ‖ 6 متطاولة : الى ان تزول تلك الهيئة الردية وتتصل بعالم النور كما سبق غير مرّة، ولو لم يزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات، تعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق فى عالم المثال على التدريج الى ان تزول، فحينئذ تترقى الى عالم الجنان Tu ‖ 7 هؤلاء : اى الاشراقيين Tu ‖ ما يقال : وهو للمشائين Tu وهو قول المشائين Ma ‖ 8 فى : من HEI ‖ الصيصية الانسانية TMRF : الصياصى الانسية HEI ‖ 9 وما يقال : وهو وجه آخر للمشائين فى ابطال التناسخ Tu ‖ الصيصية الانسانية : صيصية انسانية R ‖ 10 صيصية صامتة : الصيصية الصامتة HEI ‖ بمتوجه : بموجه T ‖ ايضا : – R ‖ 11 كما يوجب : اى القانون المضبوطة فى نفس الامر وان لم نكن نعرفه Tu

معطّلاً ، فكذا فى موت بعض الصياصى حيوة بعض منها .

هذا مذهب المشرقيّين. وربّما يجوّزون النقل فيما وراء الانسان من
شخصٍ الى مشاكله ، ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لاستعداد الفيض . 3

(٢٣٥) وقال المشّاؤون « جميع الأمزجة مستدعية بخواصّ مزاجها
نفوسًا متصرّفةً ، فيلزم فيها ما ذكرتم فى الانسان. » هذا مذهب المشّائين.

وافلاطون ومن قبله من الحكماء قايلون بالنقل ، وان كانت جهات 6
النقل قد يقع فيها خلافٌ .

وتمسّك بعض الاسلاميّين بآيات من الوحى مثل قوله تعالى « كلّما
نضجتْ جلودُهم بدّلناهم جلودًا غيْرَها. » وقوله تعالى « كلّما أرادوا أن يخرجوا 9
منها أُعيدوا فيها. » وقوله « وما من دابّةٍ فى الأرض ولا طاير يطير بجناحيه
الّا أُمَمٌ أمثالكم. » وآيات المسخ والأحاديثِ الواردة فى أنّ الناس يبعثون على
صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة. وكما ورد فى الوحى حكاية عن الاشقياء 12
« ربّنا أمَتّنا اثنتيْن وأحْييْتَنا اثنتيْن فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروجٍ من سبيلٍ؟ »

---

2 المشرقيين : الاشراقيين M ‖ 3 لم يلزم المزاحمة : لم يكن من المزاحمة M ‖ 5 مذهب المشائين I⌢H : ما ذهب اليه المشاؤون T ‖ 6 من الحكماء : كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم Tu ‖ 8 من TMF : فى HERI ‖ 8–9 سورة ٤ (النساء) آية ٥٩ ‖ 9 جلودهم : اى بالفساد Tu ‖ غيرها : اى بالكون Tu ‖ 9–10 سورة ٣٢ (السجدة) آية ٢٠ ‖ 10 منها : اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم يعنى ابدان الحيوانات كما سبق تقريره Tu ‖ 10–11 سورة ٦ (الانعام) آية ٣٨ ‖ 11 امثالكم : اى انهم كانوا طوايف مثلكم فى الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انهم (انه Tut) انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصور Tu ‖ الواردة فى : الدالة على M ‖ 12 كثيرة : — HEI ‖ 13 سورة ٤٠ (المؤمن) آية ١١ ‖ الى خروج : يعنى من الابدان الحيوانية Tu ‖ من سبيل : حتى لا نموت مرات اخرى Tu

وكقوله تعالى فى السعداء «لا يذوقون فيها الموت الّا الموتة الاولى.» وغير ذالك.

وصغى أكثر الحكماء الى هذا، الّا انّ الجميع متّفقون على خلاص
3 الانوار المدبّرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما
يقتضيه ذوق حكمة الاشراق.

(٢٣٦) واعلم انّ النور المجرّد المدبّر لا يتصوّر عليه العدم بعد فناء
6 صيصيته، فانّ النور المجرّد لا يقتضى عدم نفسه، والّا ما وُجد. ولا يبطله
موجِبُه وهو النور القاهر، فانّه لا يتغيّر. ثمّ انّ الشىء كيف يبطل لازمَ ذاته بذاته؟
ثمّ انّ النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه؟ والانوار المجرّدة ليس بينها
9 مزاحمة على محلّ أو مكانٍ لتقدّسها عنهما. وليست حالّة فى الغواسق ليشترط
فيها مقابلة واستعداد محلّ. وليس مبدأ المدبّرات بمتغيّر، فلا تكون هى
كمتعلّقات حصلت من أحوال المدبّر وحده، أو مع غيره كالصقاليّات، فانّها

1 سورة ٤٤ (الدخان) آية ٥٦ ‖ لا يذوقون : لا يموتون E ‖ 2 وصغى : وصغوا HE ‖ الحكماء : العلماء E ‖ الى هذا : اى الى التناسخ حتى ان ارسطو قد نُقل عنه انه رجع عن رأيه فى ابطال التناسخ الى رأى استاده افلاطون، وبقى المشهور فى كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية، او كان نظره ادّاه الى ذلك، فجوّز التناسخ بعد ما كان منعه Tu ‖ 4 ذوق حكمة الاشراق : يعنى ذوق أصحاب الكشف والتحقيق وأرباب البحث والتدقيق Tu ‖ 5 المدبر : — T ‖ 6 صيصيته : الصيصية HEI ‖ ما وجد : لوجوب مقارنة وجود المعلول لوجود العلة التامة TuIr ‖ 7 موجبه : وفى بعض النسخ « موجده » TaMaFa ‖ ثم ان الشىء HERI : ثم الشىء TMF، يعنى النور القاهر Tu ‖ لازم ذاته : يعنى النور المدبر لان الانوار المدبرة هى أشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهى لازمة لها غير منفكة عنها Tu ‖ بذاته : واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر ينافى الحكم بحدوثه، اللّهمّ الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفيه بعد Tu ‖ 8 وضوءه بنفسه : وضوء نفسه E، + مع وجوبه T(Tu) ‖ 11 كمتعلقات TMFI : وفى بعض النسخ « كمعلقات » (و كذا HER) TaMa، — F ‖ المدبر : المدبرة R

مشروطة بشهود الحيّ الباصر. ونسبة غير النفس الفاعليّة الى ما لها كالمحلّ
للنقوش – كانت منه أو من غيره – فاذا بطل حال المبدأ، بطلت. فالنور
المجرّد موجبه دايم، فيدوم. ولو كانت الانوار المدبّرة قابلة للعدم، لكان 3
انعدامها للهيئات الظلمانيّة؛ ففي حالة مقارنة علايق البدن كانت أولى بالعدم،
لا بعد المفارقة. واذا تخلّص النور المجرّد عن الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر
الذى هو علّته. وموت البرزخ انّما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحيّة 6
قبول تصرّفات النور المدبّر.

II.

فصل 9

< في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور >

(٢٣٧) النور المدبّر اذا لم يقهره شواغل البرزخ، يكون شوقه الى
عالم النور القدسيّ أكثر منه الى الغواسق. فكلّما ازداد نورًا وضوءًا، ازداد عشقًا 12
ومحبّةً الى النور القاهر، وازداد غنًى وقربًا من نور الانوار. ولو كانت الانوار
المتصرّفة غير متناهية قوّة التأثير، ما حجبها جذبُ شواغل البرازخ عن الأفق
النوريّ. والانوار الاسفهبديّة اذا قهرت الجواهر الغاسقة، وقوى عشقها وشوقها 15
الى عالم النور، واستضاءت بالانوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتّصال بعالم

---

1 مشروطة : وفى بعض النسخ « مشترطة » TaMaFa ‖ الحيّ : الحسّ T ‖ النفس : TRF نفس HEMI ‖ ما لها : حالها M ‖ 2 للنقوش TEMF : وفى بعض النسخ «المنقوش» TaMaFa وكذا HRI ‖ أو من غيره : وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر (المحل Mu) ليس محلا لتلك الصور ولا المرآة Tu ‖ حال المبدأ T : الحال المبدئى I⌒H اى حال المدبر الذى حصل منه المتعلقات Tu ‖ 12 وقربا : اى عقليا Tu ‖ 14 البرازخ T : البرزخ I⌒H ‖ 16 وحصل لها : وحصّل بها E

النور المحض، فاذا انفسدت صياصيها لا تنجذب الى صياصٍ أُخرى لكمال قوّتها
وشدّة انجذابها الى ينابيع النور. والنور المتقوّى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه
3 ينجذب الى ينبوع الحيوة، والنور لا ينجذب الى مثل هذه الصياصى، ولا
يكون له نزوعٌ اليها. فينخلّص الى عالم النور المحض ويصير قدسيًّا تقدّس
نور الانوار والقواهر القدّيسين. ولمّا كان من المبادئ لا يتصوّر القرب بالمكان
6 بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرّدًا عن الظلمات أقرب منها.

(٢٣٨) والشوق حامل الذوات الدرّاكة الى نور الانوار، فالأتمّ شوقًا أتمّ
انجذابًا وارتفاعًا الى النور الأعلى. ولمّا علمتَ انّ اللذّة وصول ملائم الشيء
9 وادراكه لوصول ذلك، والألم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث
هو كذا، وجميع الادراكات من النور المجرّد ولا شيء أدرك منه، فلا شيء
أعظم وألذّ من كماله وملائماته، سيّما وقد عرفتَ انّ اللذّات فى طلسمات الانوار
12 المجرّدة منها ترشّحت وهى ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانيّة وظلال
غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها الى ذلك. والانوار الاسفهبديّة

---

2 العاشق : العاشقة I ، — R ‖ 3 ينبوع الحيوة : يعنى العالم العقلى Tu ‖ والنور : اى المتقوى بما ذكرنا Tu ‖ 4 قدسيا THMR : قدّيسا EFI اى طاهرا من الجهالات والخيالات والعلايق الجسمانية والعوايق الجرمانية Tu ‖ تقدّس TR : اى بطهارة وكذا ما فى بعض النسخ «بتقدّس» Ta بقدس MaFa بقداسة M بقدّيس H بقداس EFI ‖ 6 بالصفات : اى العقلية والمعانى التجردية Tu ‖ 8 وارتفاعا : وايقاعا H ‖ الى النور الاعلى : الى نور الاعلى H وفى نسخة «الى عالم النور الاعلى» (وكذا I) والمعنى واحد TaMaFa ‖ 9 لوصول : بوصول H ‖ 10 أدرك منه : لانه نفس الادراك لما علمت ان ادراكه لا يزيد على ذاته Tu ‖ 11 فى طلسمات . . . : اى فى الانواع الجسمية التى هى اصنام الانوار وطلسماتها Tu ‖ 12 وهى : اى الطلسمات Tu ‖ لها : اى للانوار المجردة المدبرة Tu

ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخيّة الكثيرة ، لا تلتذّ بكمالاتها ولا تتألّم بعاهاتها ، كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه أو ازهفته عاهةٌ وهو متخبّط فى سكره ، غيرُ مُدرِك لما أصابه . ومَن لم يلتذّ باشراقات القواهر النوريّة وأنكر اللذّة الحقّة ، فهو كالعنّين اذا أنكر لذّة الوقاع .

(٢٣٩) وكما انّ لكلّ من الحواسّ لذّةً وألمًا ليس لحاسّة أُخرى على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها ، وكذا ما للشهوة والغضب ، وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوّتَيْ قهره ومحبّته حقّهما ، فانّ القهر للنور على ما تحته فى سنخه ، وكذا المحبّة ، فينبغى أن يسلّط قهرُه على الصيصية الظلمانيّة ومحبّته الى عالم النور . وان كان كُتب عليه الشقاوة ، فيقع محبّته وعشقه على الغواسق ، فيقهره الظلمات . وانّما يقع محبّته الى عالم النور كما ينبغى ، اذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة

1 دامت : كانت M ‖ الصيصية : الصياصى HEI ‖ الكثيرة : الكبيرة H انما قيدها بالكثرة لان النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلّت بل اذا كثرت Tu ‖ 3 لما : ما TM ‖ 4 النورية : + ولم يتألم بمغابها R ‖ فهو : هو HEI ‖ 6 وكمالاتها : — T ‖ وكذا : فكذا HE ‖ 8 وكذا المحبة : اى ومحبة النور لما فوقه فى سنخه Tu ‖ يسلط : يتسلط HE ‖ قهره : اى قوته الغضبية Tu ‖ الظلمانية : اى على قواها الجسمانية بحيث يظهر قهره لها Tu ‖ ومحبته : اى قوته الشوقية وعشقه Tu ‖ 9 الى عالم النور : + حتى يكون قد أعطى القوتين حقهما T(Tu)' ‖ وان : واذا HEI ‖ 10 فيقهره الظلمات : .. واعلم ان الشيخ < ابن سينا > قال فى الشفاء « وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق الى ما هناك يصدّه عما ههنا ، ولا يتمّ السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العملى وهو الخلق . » ولما كان ذلك كذلك ، أراد المصنّف ان يشير الى الخلق الذى يبعد عن هذا العالم... Tu(Ir) ‖ عرف : عرفت T ‖ 11 وعرف عالم : وعالم TMF ‖ ونحوها : ونحو هذا EI والحاصل انه انما يقع محبته الى عالم النور اذا انتقش بالوجود كله وتمثّل فى ذاته اعيان الموجودات من المبدأ الى المعاد تمثّلا مع ملكة حقيقية متمكنة فى جوهره Tu

البشريّة. ولمّا كان تدبير الصيصية والعناية بها أيضًا ضروريًّا، فأجود الاخلاق الاعتدال فى الأُمور الشهوانيّة والغضبيّة وفى صرف الفكر الى المهمّات البدنيّة.

(٢٤٠) ولا خلاصَ لِمَن لم يكن أكثر همّه الآخرة وأكثر فكره فى عالم النور. واذا تجلّى النور الاسفهبدىّ بالاطّلاع على الحقايق وعشق ينبوع النور والحيوة، وتطهّر من رجس البرازخ، فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلّص عن الصيصية؛ وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه، ومن القواهر أيضًا كذا، ومن الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية فى الآزال — من كلّ واحدٍ واحدٍ نورُه وما أشرق عليه من كلّ واحدٍ مرارًا لا تتناهى، — فيلتذّ لذّةً لا تتناهى. وكلّ لاحقٍ يلتذّ بالسوابق، ويلتذّ به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار لا تتناهى، وهى اشراقات ودواير عقليّة نوريّة يزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته.

---

1 البشرية : اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هى عليه بقدر الامكان Tu ‖ ضروريا : + لينحفظ التركيب البدنى مدّة يحصل فيها كمال النفس (T(Tu ‖ 2 الاعتدال : اى التوسط Tu ‖ 3 همّه : همته Tt الهمة H ‖ 3–4 ينبوع النور والحيوة : اى العالم العقلى وعالم المجرّدات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة Tu ‖ 6 عن الصيصية TMF : اى البدنية بالكلية، وفى اكثر النسخ « عن صيصيته » (وكذا HERI) وفى نسخة « عن حجابه » والكل متقارب والاول أولى لانه أعمّ وأشمل TaMaFa ‖ 8 الطاهرة TMRF : الظاهرة HEI ‖ الغير : غير T ‖ الآزال : الازل HE ‖ 9 واحد واحد RI : واحد T⌒F ‖ 10 وكل لاحق : اى من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة Tu ‖ 11 ودواير : وانما شبّهها بالدواير لكون الاشراقات احاطة شبيهة بالدواير الفلكية المحيطة بعضها ببعض Tu ‖ 12 ومشاهدته : لكونه أعظم احاطة وأتمّ نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس فى رونق اشراقات الكواكب Tu

(٢٤١) وكما انّ مدرك النور المجرّد وادراكه ومدرَكه لا يقاس الى ثلث الظلمانيّات ، فلذّته لا تقاس الى لذّتها ، ولا يحاط بها فى هذا العالم ؛ كيف وكلّ لذّة برزخيّة أيضًا انّما حصلت بأمر نوريّ رشّ على البرازخ ، حتّى أنّ لذّة الوقاع أيضًا رشح عن اللذّات الحقّة . فانّ الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميّت ، بل لا يشتهى الّا برزخًا وجمالًا فيه شوب نوريّ؛ ويتمّ لذّته بالحرارة التى هى أحد عشّاق النور ومعلولاته ، وبالحركة التى هى أحد معلولات النور وعشّاقه . ويتحرّك قوّتا محبّته وقهره حتّى يريد الذكر أن يقهر الأنثى، فوقع من عالم النور محبّة مع قهر على الذكر ، ومحبّة مع الذلّ على الأنثى على نسبة ما فى العلّة والمعلول على ما سبق . وكلّ يريد أن يتّحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخيّ. وانّما ذلك طلب للنور الاسفهبديّ لذّات عالم النور الذى لا حجاب فيه .

---

1 مدرك النور المجرد : اى وكما ان النور المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجرّدًا ، الا انه أراد ان يذكر لفظ المدرك بقرينة (القرينة MuFu) المدرك والادراك Tu ‖ 2 ثلث : ثلثة MF ‖ ولا : وما M ‖ يحاط : يخالط F ‖ بها : اى بلذة النور Tu ‖ 3 رشّ : لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان جميع اللذات الجسمانية يفيضها ربّ النوع ويرشها على أشخاص ذلك الطلسم Tu ‖ 4 الحقة : اى النورية الروحانية Tu ‖ 5 برزخا TMFI : برزخ H زبرجا R ذا روح E ‖ وجمالا : وجمال HE ‖ شوب نورى : اذ لا يكفى الجمال فيه بل لا بدّ من النور ولذلك لا يشتهى اتيان الاصنام وان كانت فى غاية الجمال لخلوّها من النور ، ولا اتيان الممن فى السنّ لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور كقبول الشابّ Tu(Ir) ‖ 6 معلولات : عشاق E ‖ 7 وعشاقه : ومعلولاته E ‖ 8 محبة : محبته TH ‖ 10 يرتفع : يرتقى H ‖ الحجاب البرزخى : اى من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال فى عالم الانوار المجرّدة العقلية Tu ‖ للنور : النور MF ‖ الاسفهبدى : الاسفهبد T ‖ 11 لا حجاب فيه : فكأنّ النور الاسفهبدى الذى لكلّ منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبدى الذى للآخر بلا حجاب ليلتذ به التذاذ المفارقات بلذّات عالم النور Tu(Ir)

(٢٤٢) والاتّحاد الذى بين الانوار المجرّدة انّما هو الاتّحاد العقلىّ
لا الجرمىّ. وكما انّ النور الاسفهبدىّ لمّا كان له تعلّق بالبرزخ وكانت الصيصية
3 مَظهَره، فتوهّم أنّه فيها وان لم يكن فيها؛ فالانوار المدبّرة اذا فارقت، من
شدّة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقيّة
معها، تتوهّم انّها هى. فيصير الانوار القاهرة مظاهر للمدبّرات كما كانت
6 الابدان مظاهر لها. وبحسب ما يزداد المحبّة المشوبة بالغلبة، ازداد الانس
واللذّة فى عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هيهنا؛ فما قولك فى عالم
المحبّة الحقّة التامّة والقهر التامّ الخالصين، الذى كلّه نور وبصيص وحيوة؟
9 (٢٤٣) ولا تظنّنّ أنّ الانوار المجرّدة تصير بعد المفارقة شيئًا واحدًا،
فانّ شيئين لا يصيران واحدًا، لانّه ان بقى كلاهما، فلا اتّحاد؛ وان انعدما،
فلا اتّحاد؛ وان بقى أحدهما وانعدم الآخر، فلا اتّحاد. وليس فى غير
12 الاجسام اتّصال وامتزاج. والمجرّدات لا تنعدم، فهى ممتازة امتيازًا عقليًّا

2 لا الجرمى : كما قال ارسطو «المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تباين الاشخاص الجسمانية، وذلك لانها تتحد من غير ان تصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد، وتتفرق من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة فى وحدانية بسيطة» Tu(Ir) ‖ الاسفهبدى : الاسفهبد H ‖ وكانت TMF : وكان HERI ‖ 6 مظاهر لها : مظاهرها R ‖ 7 قولك : قولنا E ‖ 8 الحقة : — T ‖ الخالصين : الخالص T ‖ الذى : اى عالم المحبة الذى Tu ‖ وحيوة : + اذ لا ظلمة فيه أصلا، فيكون الانس واللذة فى ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه أتم T(Tu) ‖ 9 تظنن TMR : يظن HEFI ‖ 10 شيئين : الشيئين TF شيئان H ‖ واحدا : شيئا واحدا R ‖ انعدما TMR : انعدم HEI ‖ 12 اتصال : اتحاد واتصال R ‖ وامتزاج : . . والالفاظ الواردة فى كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالّة ظواهرها على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدّة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا، وكذا الحلول لانه انما يمكن فى الاعراض المفتقرة الى المحلّ لا فى الجواهر القايمة بذواتها، ولشدّة القرب يتوهم الاتحاد او الحلول فيحكم به، ثم اذا ظهر بطلانه استغفروا الله، كما نقل عن أبى يزيد ‹البسطامى› والحسين بن منصور ‹الحلاج› والمسيح بن مريم وامثالهم Tu(Ir)

لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها واشراقاتها وتخصّص يبتنى على تصرّفات الصياصى؛ بل يصير مظاهرها الانوار التامّة، كما صارت المرايا مظاهر المُثُل ضربًا للمثل. فيقع على المدبّرات سلطان الانوار القاهرة، فتقع فى لذّة وعشقٍ 3 وقهرٍ ومشاهدةٍ لا يقاس بذلك لذّة مّا. وقهر العالم الأعلى غير مفسدٍ، اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذّة، والمدبّرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدّسة بقدس الله تعالى « طُوبَى لهم وحسن مآب ». 6

III.

فصل

< فى بيان أحوال النفوس الانسانيّة بعد المفارقة البدنيّة > 9

(٢٤٤) والسعداء من المتوسّطين والزهّاد من المتنزّهين قد يتخلّصون

---

1 وتخصص : وفى بعض النسخ «وتخصيص» TaMaFa وكذا R ‖ تصرفات : تصرف I ‖
2 الصياصى : والحاصل ان الانوار المفارقة تمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها، ولاختلاف موادّها وازمنة حدوثها وغير ذلك يختلف هيئاتها، فلا يشترك اثنان فى الهيئات من جميع الوجوه، بل يفترقان فيها ويتميز احدهما عن الآخر Tu(Ir) ‖ بل : + تثبت متمايزة بعد المفارقة بحيث T(Tu) ‖ التامة : اى القواهر العقلية Tu ‖ المثل : اى الروحانية المعلقة لا فى محلّ... وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها Tu(Ir) ‖
3 الانوار القاهرة فتقع : ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فتقع اى المدبرات Tu ‖ 6 بقدس : بتقدس RI ‖ سورة ١٣ (الرعد) آية ٢٨ ‖ 10 من المتوسطين : اى فى العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمها، ولا يحتمل ان يكون المراد من «المتوسطين» المتوسطين فى السعادة ــ وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة : الكامل فى السعادة والمتوسط والناقص فيها ــ اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتنزهين، لانهم من المتوسطين فى السعادة. وانما قال بحرف العطف ليكون كأنّه قال : السعداء من الكاملين فى العلم والعمل أو فى السعادة حكمهم ما سبق، والسعداء من المتوسطين... Tu ‖ المتنزهين : المنزهين R اى من الكاملين فى العملية دون العلمية Tu

الى عالم المُثُل المعلّقة التى مَظهَرها بعض البرازخ العلويّة ، ولها ايجاد المُثُل
والقوّة على ذلك . فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيّب وغير ذلك
3 على ما يشتهى. وتلك الصور أتمّ ممّا عندنا ، فانّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة ،
وهى كاملة . ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد
البرازخ العلويّة .

6 (٢٤٥) وأمّا أصحاب الشقاوة ـ الذين كانوا « حَوْلَ جهنّم جِثِيًّا »
« وأصبحوا فى ديارهم جاثمين » ـ سواء كان النقل حقًّا أو باطلاً ـ فانّ الحجج
على طرفَى النقيض فيه ضعيفة ـ اذا تخلّصوا عن الصياصى البرزخيّة يكون لها
9 ظلال من الصور المعلّقة على حسب أخلاقها .

(٢٤٦) والصور المعلّقة ليست مُثُل افلاطون ، فانّ مُثُل افلاطون نوريّة

---

1 ولها : ولهما T ‖ ايجاد : اتحاد H ‖ المثل : اى الروحانيه المعلقة لا فى محل Tu ‖
4 ويخلدون : اى اما أبدًا ... واما زمانا طويلا ... والاول مذهب الاوائل ... والثانى مذهب افلاطون الالٰهى ... وذهب بعضهم الى انه لا بدّ من المرور على الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفاء . والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللايق بها ينفك علاقتها عن هذا العالم الى عالم المثل النورية فترتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى من عالم المثل ، ثم منه تنتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدّة للوصول الى عالم العقل تترقى فى العالم الحسّى والمثالىّ على الترتيب ... حتى تصل الى عالم العقل (العقول Fu) ... لانّ هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تع ... Tu(Ir) ‖ فساد : انفساخ T ‖ 6 سورة ١٩ (مريم) آية ٦٩ ‖ 7 سورة ١١ (هود) آية ٧٠ و ٩٧ ‖ جاثمين : اى منكبّين (مكبّين MuFu) على الارض بصدورهم ، وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعنى الميل الى الجسمانيات والمحبة لها Tu ‖
8 اذا : فاذا R ‖ 9 ظلال : اى ظلال مثالية هى صور خيالية روحانية معلقة لا فى محل على حسب هيئاتها المناسبة لها ... Tu ‖ اخلاقها : اختلافها M

ثابتة ، وهذه مُثُل معلّقة < منها > ظلمانيّة و< منها > مستنيرة للسعداء على
ما يلتذّون به بيض مُرد ، وللأشقياء سود زرق. ولمّا كان الصياصى المعلّقة
ليست فى المرايا وغيرها ، وليس لها محلّ ، فيجوز أن يكون لها مظهر من 3
هذا العالم ، وربّما تنتقل فى مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجنّ والشياطين.
وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند ، وقوم لا يعدّون من أهل
مدينة تسمّى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيرًا بحيث أكثر المدينة كانوا 6
يرونهم دفعةً فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم. وليس ذلك مرّة
أو مرّتين ، بل فى كلّ وقتٍ يظهرون؛ ولا يصل اليهم أيدى الناس. وقد
جرّب من أُمور أُخرى صياصٍ متدرّعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحسّ 9

1 ثابتة : مجردة H ، + فى عالم الانوار العقلية T(Tu) ‖ مثل : — R | معلقة : فى عالم الاشباح المجردة Tu | منها ظلمانية : يتعذب بها الاشقياء وهى صور شنيعة مكروهة تتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة للسعداء يتنعمون بها وهى صور حسنة بهية Tu | 2 بيض مرد : كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين Tu رجوع شود بسورة ٥٢ (الطور) آية ٢٠ و ٢٤ ‖ سود زرق : تنزعج منها النفوس كالعفاريت (كالعقارب Fu) والشياطين. ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع انّ افلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى محلّ المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيّل النفسى بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الاعيان لا فى محلّ ، والى ان العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية — وهى عالم الافلاك والعناصر — والى الصور الشبحية وهى عالم المثال المعلق Tu(Ir) | 3 المرايا : مرايا T | محل : اى من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواسّ الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر، فهى جواهر روحانية قايمة بذواتها فى العالم المثالى اى الروحانى ولا يمكن ان يدركها الحواسّ الا بمظاهر Tu(Ir) | ان يكون TMFIz : ان لا يكون HERI | 5 دربند : وهو من مدن شيروان Tu | 6 مدينة : المدينة H ‖ ميانج : وهى من مدن آذربايجان Tu | بحيث : + ان I

المشترك، بل تكاد تتدرّع بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

(٢٤٧) ولِى فى نفسى تجاربٌ صحيحةٌ تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار
3 قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخيّان، وصور معلّقة ظلمانيّة ومستنيرة فيها العذاب
للأشقياء. ومن هذه النفوس والمُثُل المعلّقة يحصل الجنّ والشياطين؛ وفيها
السعادات الوهميّة. وقد يحصل هذه المُثُل المعلّقة حاصلةً جديدةً وتبطل
6 كما للمرايا والتخيّلات. وقد يخلقها الانوار المدبّرة الفلكيّة لتصير مظاهر لها

3-3 أنوار قاهرة: وهو عالم الانوار المجردة العقلية التى لا تعلق لها بالاجسام أصلاً وهم عساكر الحضرة الالٰهية والملائكة المقرّبون وعباده المخلّصون Tu(Ir) ‖ 3 وأنوار مدبرة: هو الثانى وهو عالم الانوار المدبّرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية Tu(Ir) ‖ وبرزخيان Tl: وبرزخان MRF هو الثالث وهو عالم الحسّ وأحدهما برزخية الافلاك بما فيها من الكواكب، وثانيهما العناصر بما فيها من المركبات Tu وفى بعض النسخ «وبرزخيات» (و كذا HE) والاول أصحّ – وان كان لهذا وجه أيضًا – لانقسام كل برزخ الى برزخين أو لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات، والمعنى أنّ ثالث العوالم عالم الاجسام TaMaFa ‖ فيها: اى فى الظلمانية Tu ‖ 4 للاشقياء: وفى المستنيرة النعيم واللذة للسعداء... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحسّ فى البرزخين بجميع ما فيهما من الكواكب والمركّبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان... امّا العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها أرباب انواع من العقول، واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كانسان عالم المثال، واكثر هذه النفوس هى التى انقطعت تعلّقاتها عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا، ثم تعلّقت بابدان حيوانات ذلك العالم على حسب ما بقى فيها من الملكات ان كانت مذمومة، وبالابدان البشرية التى فى أعلى طبقات الانسان ثمّة ان كانت متوسطة فى الفضيلة، ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس الناطقة من فيض العقل المختصّ افاضته بعالم المثال Tu ‖ وفيها: اى وفى الصور المعلقة يعنى فى عالم المثال Tu ‖ 5 الوهمية: اى التى للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من الالتذاذ بما يشتهون، وانما سمّاها وهمية اذ الأكل فيه مثلاً ليس بأكلٍ حقيقة على ما لا يخفى Tu ‖ هذه المثل: مثل هذه المثل R ‖ حاصلة: الحاصلة T ‖ 6 كما للمرايا: كالمرايا Tt ‖ والتخيلات: فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيل الحيوانى، ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيل

عند المصطفين. وما يخلقها المدبّرات تكون نوريّة وتصحبها أريحيّة روحانيّة.

---

١ عند المصطفين : ای عند الاخيار ، وفی بعض النسخ « عند المستبصرين » (وكذا R) ای من اصحاب الاعتبار والافكار ، ای ليظهروا فيها عندهم فيرونهم فيها TaMaFa ‖ أريحية : ای سعة خلق طيب ، فان الاريحی هو الواسع الخلق الطيب Tu ‖ أريحية روحانية : وقد يخلعها (يخلقها I) الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها فی المرايا والتخيل ليصير اجرامها مظاهر لها عند المستبصرين ، وربما خلعتها الانوار المجردة العقلية ، وما يخلعها الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية ويصحبها اريحية روحانية. وقد رمز الحكيم مانی علی ما يناسب هذا ، فقال « ان ملك النور لما رأى امتزاج النور ، أمر بعض ملائكته بخلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة ؛ وانما سارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة ، فالشمس تستصفی النور الممتزج بشياطين الحرّ ، والقمر الممتزج بشياطين البرد. وجميع اجزاء النور أبدا فی الصعود ، واجزاء الظلمة فی الهبوط. وتعيّن علی التخليص ورفع اجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب واعمال البرّ. فرفع بذلك الاجزاء النورية فی عمود الصبح الی فلك القمر ، فيقبل النمو. ذلك من أول الشهر الی نصفه ، فيصير بدرا ؛ ثم يودی الی الشمس الی آخر الشهر ، فيدفع الشمس <ذلك> الی نور فوقها ، فيسری فی ذلك العالم الی ان يصل الی النور الاعلی الخالص. ولا يزال يفعل ذلك حتی لا يبقی من اجزاء النور فی هذا العالم شیء الا قدر يسير متصعد لا يقدر الشمس والقمر علی استصفائه. فعند ذلك يرتفع الملك الحامل للارض والملك الحامل للسماء ، فيسقط الاعلی علی الادنی. ثم موقد

او بفساد المرايا والخيال ، وحكم الصور المرئية فی النوم حكم صور المرايا والتخيل فی انها حادثة يفيضها الانوار المجردة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه وضعه (وصفه Tut) وحاله وخلقه وهی مظاهر للنفوس النائمة Tu ‖ مظاهر لها TMF : + فی البرازخ HERI ‖ ٦-١ وقد يخلقها... أريحية روحانية : وفی بعض النسخ « وقد يخلعها » ای وقد يخلع هذه المثل المعلقة « عن مظاهرها » اعنی عن المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها « الانوار المدبرة الفلكية لتصير » ای تلك المثل المعلقة المختلفة « مظاهر لها » ای للانوار المدبرة الفلكية «عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم» كما قلنا « وما يخلعها المدبرات » ای عن مظاهرها الی آخره. والظاهر أنه تصحيف ، لان ما يخلعها المدبرات عن مظاهرها ويستحفظها لا يزيد علی ما كانت ، فلا يلزم ان يكون نورية ويصحبها أريحية روحانية ، بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك ، لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول اشرف TaMaFa

ولمّا شوهدت هذه المثل وما نسب الى الحسّ المشترك ، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقًا؛ بل انّما توقّف عليها الابصار ، لأنّ فيها ضربًا
3 من ارتفاع الحجب .

(٢٤٨) وهذا العالم المذكور نسمّيه « عالم الاشباح المجرّدة »، وبه تحقّق بعث الاجساد والاشباح الربّانيّة وجميع مواعيد النبوّة ، وقد يحصل من

1 ما نسب : اى مشاهدته Tu ‖ الى الحس المشترك : اذ لم يصل اليه من الحواس الظاهرة Tu ‖ 2 توقف : توقفت M موقف H ‖ 4 عالم الاشباح المجردة : وهو الذى اشار اليه الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه ، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا ، وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق ، لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته ، وهو يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية . ويحصل فى ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير النهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة . وكل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات ، والانبياء والاولياء والمتألّهون من الحكماء معترفون بهذا العالم وللسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار العجايب وخوارق العادات ، والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون منه العجايب Tu ‖ 5 والاشباح الربانية : اى وبه تحقق أيضا الاشباح الربانية — يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة او الهايلة القبيحة التى يظهر فيها العلة الاولى ، — والاشباح التى تليق بظهور العقل الاول ونحوه فيها ، اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهوره فيها . وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم ؛ اذا ظهرت فيها ، أمكن ادراكها بالبصر ، كما ادرك موسى بن عمران عم البارئ تع لما ظهر فى الطور . . . وفى نسخة « واشباح الزبانية (زبانية Ma) » والاول أصح لانه أعم وان كان لهذا وجه أيضا وهو ان بهذا العالم تحقق اشباح زبانية جهنم TaMaFa والاشباح الانسانية E

نار ، فيضطرم الاعلى على الاسفل ، فيتحلل ما فيها من النور . ويكون مدة الاضطرام ألفا واربعمائة سنة وثمانيا وستين سنة . » قال « وملك عالم النور فى كل ارضه لا يخلو منه شىء ، وانه ظاهر باطن ولا نهاية له الا من حيث ارضه يلى (الى Ir) ارض عدوّه ، وملك عالم النور فى سدّة ارضه . » فان قصد بهذا الرمز ما ذكرناه او ما يقرب منه ، فهو حق ؛ والا فهو باطل Ir رجوع شود به « الفهرست لابن النديم » چاپ مصر ١٣٤٨ ص ٤٦١

بعض نفوس المتوسّطين ذوات الاشباح المعلّقة المستنيرة التى مظاهرها الافلاك طبقاتٌ من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة ، ومرتقى المتقدّسين من المتألّهين أعلى من عالم الملائكة . 3

IV.

فصل

< فى الشرّ والشقاوة > 6

(٢٤٩) الشقاوة والشرّ انّما لزمَا فى عالم الظلمات من الحركات ، والظلمة والحركة لزمتا من جهة الفقر فى الانوار القاهرة والمدبّرة ، والشرّ لزم بالوسايط . ونور الانوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانيّة ، فلا يصدر 9 منه شرّ . والفقر والظلمات لوازم ضروريّة للمعلولات كساير لوازم الماهيّة الممتنعة السلب . ولا يتصوّر الوجود الّا كما هو عليه ، والشرّ فى هذا العالم أقلّ من الخير بكثير . 12

(٢٥٠) **قاعدة** < فى كيفيّة صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويّات. >

---

3 من عالم الملائكة : اى السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان تتجرد عنها وتفارقها ، ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلايق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلى . . . واعلم ان فى هذا العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول ، وهى الملائكة السماوية والجن والشياطين . فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجساد مهذبة مستبصرة وسارت (وصارت Tu وتتهارب Fu) فى طبقات الافلاك مسرورة فرحانة ، فتسمّى بالارواح الطيبة والخيرة ، وهى اجناس الملائكة الحافظون للعالم . وان فارقتها غير مهذبة ولا مستبصرة ولم تترقّ الى ملكوت السموات بل تعلقت بالعالم المثالى مترددة فى طبقات الجحيم ولها مظاهر فى هذا العالم يظهرون بها أحيانا ، تسمّى بالارواح الخبيثة والشريرة ، وهى اجناس الجن والشياطين المفسدون فى هذا العالم Tu ‖ **10** الماهية TMF : الماهيات HERI

لمّا كانت قوّة القواهر غير متناهية فى الفعل والمادّة قابلة اىها قوّة ذلك الى
غير النهاية، والمُعِدّات من الحركات غير متناهية، انفتح باب حصول البركات
3 وفيض الانوار المدبّرة الى غير نهاية قرنًا بعد قرنٍ. والكامل من المدبّرات
بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدّسين من الانوار الى غير النهاية.

V.

6 فصل

<فى بيان سبب الانذارات والاطّلاع على المغيّبات>

(٢٥١) الانسان اذا قلّت شواغل حواسّه الظاهرة، فقد يتخلّص عن
9 شغل التخيّل، فيطّلع على أمور مغيّبة ويشهد بذلك المنامات الصادقة. فانّ
النور المجرّد اذا لم يكن متحجّمًا وجرميًّا، فلا يتصوّر أن يكون بينه وبين
الانوار المدبّرة الفلكيّة حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهبد
12 حجابه شواغل الحواسّ الظاهرة والحواسّ الباطنة. فاذا تخلّص عن الحواسّ
الظاهرة وضعف الحسّ الباطن، تخلّصت النفس الى الانوار الاسفهبديّة للبرازخ
العلويّة واطّلعت على النقوش التى فى البرازخ العلويّة للكاينات. فانّ هذه
15 الانوار عالمة بجزئيّاتها ولوازم حركاتها. فاذا بقى أثرها فى الذكر كما

1 كانت TMRF : كان HEI ‖ القواهر : اى العقول Tu ‖ لها : ولها HR ‖ ذلك : اى قوة قبول الآثار العقلية Tu ‖ 2 النهاية : نهاية H ‖ البركات : + التى هى فيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية T(Tu) ‖ 3 نهاية : النهاية RI ‖ 4 بالقواهر : اى بالعقول، وفى بعض النسخ « بالسابقين » (وكذا R) والمراد منه العقول أيضا لانهم هم السابقون TaMaFa ‖ المقدسين : المقربين Tt اى عدد العقول Tu ‖ من الانوار : اى من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة Tu ‖ 9 ويشهد : وشهدت H ‖ 10 متحجما : متحجبا T ‖ 12 تخلصت TMF : تخلص HERI ‖ 15 عالمة بجزئياتها : اى بجزئيات الكاينات، وفى بعض النسخ «عالمة بحركاتها» (وكذا E) اى بحركاتها الجزئية TaMaFa ‖ الذكر : الفكر E

شاهد فى الالواح العالية صريحًا، فلا يحتاج الى تأويل وتعبير. وان لم يبق
أثرها بل أخذت المتخيّلة فى الانتقالات عنه الى أشياء أُخرى متشابهة أو
متضادّة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج الى تفسير مّا واستنباط انّ 3
المتخيّلة من أىّ شىء انتقلت اليه.

(٢٥٢) واعلم أنّ نقوش الكاينات أزلًا وأبدًا محفوظة فى البرازخ
العلويّة مصوّرة، وهى واجبة التكرار. فانّه ان كان فى البرازخ العلويّة نقوش 6
غير متناهية لحوادث مترتّبة لا يكون شىء منها الّا بعد شىء، فتلك النقوش
هى نفس من السلاسل المجتمعة المترتّبة، فيتناقض ما برهن عليه وهو محال.
ثمّ ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث فى المستقبل مترتّبة، فان كان 9
كلّ واحد منها لا بدّ وأن يقع وقتًا مّا، فيأتى وقتٌ مّا يكون الكلّ قد وقع
فيه، فيتناهى السلسلة، وقد فرضت هى غير متناهية وهو محال. وان لم
يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكلّ عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبدًا، فليس 12
من الكاينات فى المستقبل، وقد فُرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا فى
الممكنات المستقبلة كيف كانت، فانّها دون الصور المفصّلة المعقولة لا كلّ لها

(٢٥٣) ولا ينبغى أن يتوهّم أن يكون شىء من الكاينات الماضية أو 15

1 شاهد : يشاهد E ‖ الى تأويل : اى ان كان وحيا قد ادرك فى اليقظة Tu ‖ وتعبير : ان كان رؤيا ادركت فى النوم Tu ‖ 2 أثرها T : — H⁀I ‖ الى أشياء اخرى TMF : اى من الشبه والضد واللازم والمناسب، وفى نسخة «الى أشياء أُخر» TaMaFa (وكذا HERI) ‖ 3 فذلك : سواء كان رؤيا أو وحيا Tu ‖ تفسير ما TtHRFI : تعبير ما TEM ‖ 5 محفوظة : مضبوطة HI ‖ 8 هى نفس TR : هى HEI، — MF ‖ من : — R ‖ فيتناقض TEF : فيناقض HMRI ‖ 10 فيأتى : فيتأتى H ‖ 11 هى : — TMF ‖ وان : فان TR ‖ 12 يكن : يمكن H ‖ قد : — E ‖ 14 المستقبلة : فى المستقبل HI ‖ المعقولة : اى للمبادئ العالية او المنقوشة فى البرازخ العلوية Tu

المستقبلة لا تعلمها هى، فيكذّبه المنامات والكهانات وأخبار النبوّات بما وقع
وبما سيقع وتذكّرُ الاحوال الماضية . فانّ البرهان قد سبق على أنّ الذكر انّما
3 هو من البرازخ العلويّة أيضًا والانوارِ المدبّرةِ لها. فصاحب الانذار بالنبوّة أو
الكهانة أو المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقًا لما
يقع ، فانّ عجزه ظاهرٌ وعجز نوعه . والنايم ليس فى قواه قدرة ذلك ولا لنفسه ،
6 والّا لكان فى اليقظة أقدر على ابداعه . ثمّ ان كان يخترع علمه بنفسه بما
سيقع ، فينبغى أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزمًا على وفاقه ، وهذا محال .
وأيضًا يعرف الانسان بالضرورة فى الجملة أنّ الاعلام من شىء آخر؛ فالأمور
9 العالية عندها حيطة بالواقع والماضى والمستقبل . وان فرض أنّ أصحاب
البرازخ العلويّة تستفيد العلم من شىء آخر فوقها وتستمدّ منه ، فيعود الكلام
الى الشىء الذى منه الاستفادة والاستمداد . فلا بدّ وأن يكون هذه الضوابط
12 واجبة التكرار .

(٢٥٤) ولا نعنى بوجوب تكرار الضوابط أنّ المعدوم يعاد ، فانّ الفارق
بين الهيئات من نوعٍ واحدٍ المحلّ أو الزمان ان اتّحد المحلّ . فاذا كان

---

1 هى : اى المدبرات الفلكية Tu ‖ فيكذبه : اى يكذب المتوهم Tu فيكذبها II ‖ والكهانات : اى الصادقة Tu ‖ بما : على ما R عما I ‖ وقع : يقع E ‖ **2–3** انما هو HERI : — TMF ‖ **5** فان عجزه : وفى بعض النسخ « فان عجزه عنه » اى عن ايجاد العالم على الوجه المذكور ، وفى بعض النسخ « فان معجزه » (وكذا E) وهو أيضا بمعنى العجز TaMaFa ‖ **7** وهذا : وهو H ‖ **8** شىء آخر : + فوقها III غير لنفسه وقواه Tu ‖ **9** حيطة : اى احاطة Tu ‖ **10** تستفيد : وفى بعض النسخ «تستعيد» TaFa (وكذا III) تستعدّ Ma ‖ **11** الاستفادة TMRF : وفى بعض النسخ «الاستعادة» TaMaFa وكذا HEI ‖ **13** فان الفارق : وفى بعض النسخ « فان من المفارق » Ta فان المفارق EMa فان من الفارق RtFaI

من الفارق بين المثلين فى محلٍّ واحدِ الزمان ، وبه يتخصّص ذوات محلّ
واحد من نوع واحد ، فلا يعاد لامتناع عود زمانه ؛ وان فُرض أن يعود العرض
وزمانه ، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودَين ، فلهما قبلٌ زمانىٌّ ، 3
فيكون للزمان زمان وهو محال. وأيضًا اذا كان له ولزمانه المستعاد قبليّة ، ما
اُعيدت وتخصّصه بها ، فلا يمكن عوده ، والمستعاد المفروض زمانًا لا يكون زمانًا.

(٢٥٥) واذا عرفتَ انّ الكاينات واجبة التكرار ، فلا يبقى من المركّبات 6
من المواليد الثلثة أمر دايمًا ، والّا عاد أمثاله فى الادوار الغير المتناهية باقية.
فصارت أعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معًا ، وهو محال. ثمّ لا
يفى بها المادّة والاجسام المتناهية . والاشباح المجرّدة يتصوّر فيها اللّانهاية لا 9
كما التى يمنعها البرهان ، اذ لا يمكن منها ايتلاف بُعد واحد لا يتناهى ممتدّ.

---

1 من الفارق بين المثلين (الميلين T) : وفى بعض النسخ «من المفارق (من الفارق Fa) بين المثلين» TaMa ‖ **4–5** ما اعيدت : اى تلك القبلية والا صارت بعدية Tu ‖ **5** وتخصصه بها : اى ولا تخصص العرض بتلك القبلية Tu ‖ والمستعاد المفروض زمانا لا يكون (TE : ما كان HMRFI) زمانا : اذ لو كان زمانا ، لكان للزمان زمان وهو محال. وفى بعض النسخ « والمستعاد المفروض زمانا » اى فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود المستعاد المفروض زمانا ، والا لاعيد مع القبلية ، فيصير القبلية بعدية وهو محال TaMaFa ‖ **6** عرفت TI : عرف I⌒Tl ‖ **7** دايما I⌒H : دايم T ‖ **9** المجردة : اى الموجودة فى عالمها وهو عالم المثال Tu ‖ **10** التى T : – I⌒H اى كاللانهاية التى MuFu ‖ يمنعها TMRF : يمنعه HEI ‖ ممتد : لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية ، لكن لا ترتّب لها ولا تركب بعد غير متناه منها. وانما كانت غير متناهية لان العالم المثالى ، وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعى من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية ولتناهى تلك الجهات للبرهان القايم على نهاية المرتبات العقلية يتناهى معلولاتها المثالية ، الا ان الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثانى على حسب الاستعدادات الحاصلة فى الادوار

VI.

فصل

‹ فی اقسام ما يتلقّی الكاملون من المغيّبات › 3

(٢٥٦) وما يتلقّى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيّبات فانّها قد ترد عليهم فى أسطرٍ مكتوبةٍ ، وقد ترد بسماع صوتٍ قد يكون لذيذًا وقد يكون 6 هايلًا . وقد يشاهدون صور الكاين ، وقد يرون صورًا حسنة انسانيّة تخاطبهم فى غاية الحسن ، فتناجيهم بالغيب . وقد يُرى الصور التى تخاطب كالتماثيل الصناعيّة فى غاية اللطف ، وقد ترد عليهم فى حظرة ، وقد يرون مُثُلًا معلّقةً 9 وجميع ما يُرى فى المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والاشخاص كلّها مُثُل قايمة ، وكذا الروايح وغيرها . وما يرى من الجبل

---

3 فصل : —T—I وفى بعض النسخ (فى نسخة Ma) «فصل» اى فى اقسام ... TaMaFa ‖ **6** صور TMRF : صورة HEI ‖ **7** فتناجيهم بالغيب THaMRF : — HEI ‖ **10** وغيرها : — H ، اى من الاعراض كالالوان والطعوم وأمثالها هى أيضا مثل قايمة بذاتها لا فى محل ومادة فى ذلك العالم — وان كانت عندنا لا تقوم الا فى مادة — لعدم المادة هناك ، اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض ، كانت أجساما ذوات مواد وصور واعراض ، فكانت متحيزة فى هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر . فالصور والاعراض المشاهدة فى العالم المثالى فى النوم واليقظة أشباح محضة ، والتداذنا فى النوم بمأكل ومشرب (ومشارب MuFu) ذوات طعم ولون ورايحة ليس لانطباع هذه الاعراض فى تلك الاشباح ، بل لتمثلها فيها على سبيل التخيل ، فكل ما فى العالم المثالى جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد ، فلا يزاحم بعضها بعضا ولا يتمانع على محل أو مكان (Tu(Ir

---

الغير المتناهية لا يتناهى . وهذا العالم على طبقات ، كل طبقة فيها انواع مما فى عالمنا هذا ، لكنها لا تتناهى . وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس ، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ، ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارئ تع . وكل من وصل الى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأى وأحسن منظرا وأشد روحانية وأعظم لذة مما قبلها . وآخر الطبقات — وهو أعلاها — يتاخم الانوار العقلية وهى قريبة الشبه بها ، وعجايب هذا العالم لا يعلمها الا الله تع Tu

والبحر صريحًا فى المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسعهما الدماغ أو بعض
تجاويفه؟ وكما أنّ النايم ونحوه اذا انتبه، فارق العالم المثالىّ دون حركة
ولم يجده على جهة منه، فكذا مَن مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور 3
دون حركة وهو هناك.

(٢٥٧) ومُثُل المرآة علّتها الضوء. والاجسام التى لا مَلاسة فيها،
انّما لا يحصل معها المثال للاجزاء الغايرة المظلمة، وما ليس فيه غاير فهو صغير. 6

(٢٥٨) وللافلاك أصوات غير معلّلة بما عندنا، فانّا بيّنّا أنّ الصوت
غير تموّج الهواء؛ غاية ما فى الباب أن يقال أنّ الصوت هيهنا مشروط بهذا،
فلا يلزم من اشتراط شىء لأمرٍ فى موضعٍ أن يكون شرطًا لمثله. وكما أنّ 9
الأمر الكلّىّ يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون
له شرايط على سبيل البدل. وكما أنّ ألوان الكواكب لا تشترط بما يشترط

---

1 يسعهما TRF : يسعه HEI يسعها M ‖ 2 النايم : + فى المنام R ‖ انتبه : تنبه H ‖ حركة : الحركة HR ‖ 4 هناك : الا انه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور المحض، وان كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالى، وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله Tu ‖ 5 ومثل المرآة علتها : وفى بعض النسخ « ومثال المرآة علته » TaMaFa (وكذا HE) اى العلة المعدة لظهورها لا القابلة ـ فانها السطوح الملساء الصقلية ، ـ ولا الفاعلة الفياضة ، فانها العقل المفارق Tu ‖ ملاسة : ملابسة H ‖ 6 فهو (Tu)T : — H∼I — ‖ 7 بما عندنا : اى من الهواء والماء ، وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطون واشباههم من أساطين الحكمة ، الا ان الفيثاغوريين اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه عنها. وقالوا : عدم سماعنا لاصواتها لامتلاء اسماعنا منها. ولم نعلم ان اثباتهم الهواء هو لكونه شرطا للصوت كما هو عندنا ، او هو رمز كما هو عادة الاقدمين ، وهذا أقرب لان مراتبهم فى العلوم أجل من ان يخفى عليهم امثال هذا ، وان كان تعليلهم بامتلاء اسماعنا من اصواتها يدل على انه قد خفى عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله الى اسماعنا Tu(Ir) ‖ 9 لمثله : + فى موضع آخر T(Tu)

به الألوان عندنا ، فكذا أصواتها. وما يسمع المكاشفون من الاصوات الهايلة
لا يجوز أن يقال أنه لتموّج هواء فى دماغ ، فانّ الهواء تموّجه بتلك القوّة
3 لمصاكّة فى الدماغ لا يتصوّر ، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز فى
الافلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكّة. ولا يتصوّر أن يكون
نغمة ألذّ من نغماتها ، كما لا يتصوّر أن يكون شوق مثل شوقها. فسلام على
6 قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار ،
وتشبّهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد ، وفى ذلك عبرة لأولى الالباب. وللافلاك
سمع غير مشروط بالأذن ، وبصر غير مشروط بالعين ، وشمّ غير مشروط
9 بالأنف ، وهو الامكان الأشرف فيجب فيها.

(٢٥٩) ولاخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرون على ايجاد مُثُل قايمة
على أىّ صورة ارادوا ، وذلك هو ما يسمّى مقام « كُنْ » ومن رأى ذلك المقام

---

2 لتموج : تموج MF ‖ هواء : الهواء T ‖ 3 لمصاكة : بمصاكة T المصاكة M ‖ لا يتصور : وليست فى عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس من الحاضرين Tu ‖ مثال الصوت : اى الموجود فى العالم المثالى Tu ‖ وهو صوت : كما مثال الانسان انسان... Tu ‖ 5 شوقها : شوقاتها H فهم (+ مثل Tut) الملائكة المسبحون فى آناء الليل واطراف النهار لا يفترون Tu(Ir) ‖ 7 فى مواجيدهم TMF : فى المواجيد HERI ‖ عبرة : غيرة T ‖ لاولى الالباب : وذكر فى المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا فى مقام جابلقا وجابرصا اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال ، بل فى مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب اى الذى هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة... Tu رجوع شود به Opera metaphysica et mystica I p. 494 ‖ 10 ولاخوان التجريد : اى الكاملين فى الحكمة العلمية والعملية والذوقية او فى العملية والكشفية المواظبين على الرياضات Tu ‖ قايمة : اى بذاتها فى العالم المثالى يكون لها مظاهر من هذا العالم Tu ‖ 11 وذلك هو HERI : وهو TMF ‖ مقام كن : رجوع شود به سورة ١٦ (النحل) آية ٤٢

تيقّن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المُثُل المعلّقة والملائكة المدبّرة يتّخذ لها طلسمات ومُثُل قايمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمُثُل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثمّ 3
العجب أنّ الانسان عند تجرّدٍ مّا يسمع ذلك الصوت، وهو يصغى اليه ويجد خياله أيضًا حينئذٍ مستمعًا اليه، فذلك صوت من المثال المعلّق. وكلّ مَن احتنك فى السباتات الالٰهيّة اذا صعد، لم يرجع حتّى يصعد من طبقة الى 6
طبقة من الصور المليحة. فكلّما كان صعوده أتمّ، كانت مشاهدته لصور أصفى وألذّ، فيبرز بعد ذلك الى عالم النور، ثمّ يبرز الى نور الانوار.

1 تيقن TMRF : وفى اكثر النسخ « يتيقن » TaMaFa (و كذا HEI) ‖ غير عالم البرازخ : اى عالم آخر مقدارىّ غير الاجسام، والا فقد يتيقن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم آخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار Tu ‖ المدبرة : اى لتلك المثل Tu ‖ 2 طلسمات : اى جسمانية فى هذا العالم Tu ‖ ومثل قايمة : اى فى ذلك العالم على أى صورة اريد Tu ‖ تنطق : ينطبق H ‖ جرت TRIz : جرب HEF حرب M ‖ منها : منه E ‖ 3 بالمثل : اى بواسطة المثل اعنى بالملائكة المدبرة لها Tu ‖ 4 تجرد ما : تجردها T ‖ وهو : وهى H ‖ 5 صوت : الصوت T ‖ المعلق : اى فى العالم الروحانى المثالى Tu ‖ 6 احتنك : احنك E ‖ السباتات : (السياسات TM) اى التى عبارة عن خمود القوى او عن الحالة التى بين النوم واليقظة Tu ‖ لم I⌒Tt : ثم T ‖ 7 كانت TMRF : كان HEI ‖ لصور TtHFI : لصورة R للصور TE (مشاهدة الصور M) ‖ 8 يبرز T(Tu) :— I⌒H ‖ نور الانوار TMF : نور النور HERI واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تع والمبادئ العاليه لكنها متناهية. واما اشخاص كل طبقة — وهى من الانواع التى فى عالمنا ومن غيرها — فهى غير متناهية، وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورية وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من المتوسطين، وهى أيضا متفاوتة فى الشرف، وبعضها مظلمة كدرة وهى طبقات الجحيم التى تتألم بها اهل النار، وهى متفاوتة فى شدة الظلمة والوحشة، وبعضها دون ذلك، والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى آخر الطبقات وهى المماقية لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن، وباقى الطبقات التى لا يحصى بين هاتين الطبقتين، وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين Tu(Ir)

(٢٦٠) واعلم أنّ كلّ شىء ممّا فى العالم العنصرىّ مصوَّر فى الفلك
على نحو ما وُجد هيهنا بجميع هيئاته، وكلّ انسان منقوش مع جميع أحواله
3 وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد «وكلّ شىءٍ فعلوه فى الزبر وكلّ
صغيرٍ وكبيرٍ مستطَر.» ومن البرهان على وجود النفس وأنّها غير جسمانيّة
انّها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المعلّق، وهى
6 تدرك ذاتها فى الحالتين، فليست أحدهما.

ولْنذكر هيهنا من الذكر ما يدرك به المثل الحقّ ويستبصر به، وهى
من الواردات؛ ولْيطلب أسرارها من الشخص القايم بالكتاب.

9 VII.

فصل

مسطور فى لوح الذكر المبين

12 (٢٦١) انّ السايرين الذين يقرعونِ أبواب غرفات النور، مخلصين

---

2 مع : فى H ‖ 3 وما سيوجد : وفى اكثر النسخ «وما سيجد» TaMaFa (وكذا HI) ‖ 3–4 سورة ٥٤ (القمر) آية ٥٢–٥٣ ‖ 6 احدهما TMFI : من احدهما HER ‖ 7 من الذكر : اى الالٰهى Tu ‖ يدرك Ir⁀T : نذكر I ‖ المثل الحق : اى فى احوال (اى ما يدرك به احوال Ir) النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وخلاصها من دركات الجحيم TuIr ‖ 8 ولىطلب T : ويطلب I⁀II ‖ القايم بالكتاب : اى بهذا الكتاب لكونه عظيم الشأن جليل القدر لا يقوم به ومعرفته الا الكامل فى العلم والعمل الذى هو خليفة الله فى ارضه، او بالكتاب الالٰهى الذى هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم، وكل جوهر من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف، ومن اطلع على أحد هذين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات Tu ‖ 11 فى لوح الذكر المبين : اى فى العقول العالمة بجميع المعلومات او فى النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكاينات Tu(Ir) ‖ 12 السايرين : + وهم T(Tu) اى السالكين الى الله TuIr ‖ غرفات النور : اى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية

صابرين ، يتلقّاهم ملائكة الله ، مشرقين ، يحيّونهم بتحايا الملكوت ؛ ويصبّون
عليهم ماءً نبع من ينبوع البهاء ليتطهّروا ؛ فانّ ربّ الطول يحبّ طهر الوافدين.
ألا انّ اخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون 3
لله ، وَهُم قيّامٌ قانتون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين ، وهم عن ابناء
الظلمات يجتنبون ، قاموا فى هياكل القربات ، يناجون مع اصحاب حجرات
العزّة ، يلتمسون فكّ الأسير ، ويقتبسون النور من مظهره. أُولائك الذين 6
اقتدوا بالصافّين عند الله الأقربين. سبّحوا الله الذى جعل الشمس وسيلةً

---

1 مشرقين : اى فى حال كون تلك الملائكة مميلين لنفوس القارعين الى الاشراق (+ الحق Mu) ، أو فى حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق ، لاحتمال ان يكون مشرقين حالا عن الفاعل ، والمشرّق مشدّد من شرّق اذا مال (امال Fu) الى الشرق او الاشراق ، او عن المفعول والمشرق مخفّف من اشرق اذا مال الى الشرق او الى الاشراق Tu والتشريق هو طلب الاشراق الذى هو عالم النور Ir ‖ الملكوت : اى يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية ، فان تحايا الملكوت اشراقاتها العقلية Tu(Ir) ‖ 2 ماء : مما M ما F ‖ الطول : اى القوة والحول والعطاء والنول Tu ‖ يحب T⌒Ir : يعجب I ‖ الوافدين : الوقدين H ‖ 3 التسبيح : اى التنزيه المعنوى او اللسانى او كلاهما TuIr ‖ والتقديس THaMF : — HERI اى التطهير معنويا كان او لسانيا او كلاهما Tu ‖ 5 فى هياكل القربات : اى فى الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وقربتها من العقول ، او فى الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تع Tu ‖ 5–6 اصحاب حجرات العزة : اى العقول TuIr ‖ 6 مظهره : اى من محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان والمكان من ظهر ، او من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر Tu ‖ 7 بالصافين (بالصالحين M) ... الاقربين : اى بالملائكة المرتّبين فى المراتب العقلية المقربين Tu ‖ الشمس : اى العقل الاول TuIr ‖ وسيلة : اى فى افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره Tu

---

الى الاتصال بالانوار المجردة ، وشبّهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها فى شدة النورية وضعفها كالغرفات التى بعضها فوق بعض Tu

والنيرَين خليفةً والجوارى حملةً فى قربة الله : يتنعّمون، فينعمون. وأشخاص الضوء فى مدارج الحراك بنور الله ينتفعون، فينفعون النازلين.

3 (٢٦٢) ألقى الله التقديسَ على قلوب الذين أووا الى المحاريب، يقرؤون الاذكار، وينادون ربّهم، فيقولون: الهَنا! اطمسْ عنّا غيهب النكر، انّ غيهب النكر دثار الجاهلين. الهَنا! أتيناك طايعين. واشارت اليك الارواح بالتقاديس

6 طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرسيّك الفسيح ومطرحِ نورك الرشيد، فقدّسهُنَّ بأيدك المتين. ركضتْ نفوس اُولى البصاير اذا رمقتْ نحو عرصات ضوءك الكريم، انّ ضوءك الكريم غياث المستجيرين.

9 (٢٦٣) هداية الله أدركتْ قومًا اصطفّوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق السماوىّ. ولمّا انفتحت ابصارهم، وجدوا الله مرتديًا بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت، وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون. ولولا أُولو عزيمة فى الأرض

---

1 والنيرين : + الخيرين H والخيرين المنيرين E ‖ خليفة : اى له فى هذا العالم Tu ‖ والجوارى : اى الخمسة المتحيرة... Tu ‖ حملة : جملة T ‖ فى قربة (+ من M) الله T⌒I : وفى بعض النسخ «فى قرب الله» TaMaFa ‖ يتنعمون : اى فى انفسهم بنعم الله Tu ‖ فينعمون : اى على غيرهم بالفيض والاشراق Tu ‖ 1–2 واشخاص الضوء : اى الكواكب Tu(Ir) ‖ 2 ينتفعون : اى باشراق نور الله عليهم Tu(Ir) ‖ النازلين : اى فى العوالم السفلية من المستعدين Tu(Ir) ‖ 3 المحاريب : المحراب E ‖ 4 الاذكار : اى من الكتب المنزلة ونحوها Tu ‖ 5 الارواح : اى ارواحنا Tu ‖ 5–6 بالتقاديس طالبات : اى باصناف التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات Tu ‖ 6 الرقى : وفى بعض النسخ «الترقى» والمعنى منهما واحد وهو الصعود Tu ‖ مقاعد TMF : معاقد HERIz ‖ كرسيك : الذى به يتعاقد الكون والفساد Ir ‖ ومطرح T⌒Ir : ومطلع EI ‖ 7 فقدسهن : اى فطهر الارواح Tu ‖ البصاير : الابصار MR ‖ اذا رمقت H⌒Iz : اذ ارتفت T ‖ 9 باسطى : باسطوا M ‖ 10 بالكبرياء : برداء الكبرياء R ‖ 10–11 فوق نطاق الجبروت : اى فوق أساطين العقول الذين هم ملوك عقول الحضرة الربوبية Tu ‖ 11 تحت شعاعه : اى تحت العقول TuIr ‖ قوم : اى من الانوار المجردة TuIr ‖ اولو عزيمة : اى من الكاملين TuIr

يطهّرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الربّ يبغضون السيّئات، لقذفت السموات وبالًا على الأرض، فترتجّ، فتطحن الظالمين.

(٢٦٤) وبعث الله النبيّين الى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على نسك وتقرّبوا. وفريق زاغوا عن الحقّ مبعدين. فأمّا الذين عبدوه خاضعين، فسيرفعهم الله الى مَشهَد الضياء. فيدخلون فى صفوف العزّة، ويقدّسهم الله بطهارته، فاذاهم عند الله فى النعيم دايمون. وأمّا الزايغون، فيُلقى عليهم الذلّ، وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الذى برزت له الذوات الصالحات، فوهب لها البَسْطة. فآبوا الى قومهم مكرمين.

(٢٦٥) وضمان الرحمان انّ قومًا تاهوا فى شوق مرتع الجلال — الذى هو مآوى أحياء السرمد حولَ قبّة الديهور — يقبضهم الى جناب الحقّ. فهم فى عين الحيوان على الآباد، يسبّحون عظم موقعِ قومٍ وقفوا يركعون وفى

1 الباقيات : اى النفوس المتعلقة بالابدان Tu | يبغضون H⁀Iz : ينقصون T ينغصون F | السيئات : اى المعاصى TuIr | 2 فترتج I⁀Tt : فينزعج TH اى فيرتعد Tu | لتطحن HMRIr : فتطحى EI فيطحن TF | 3 وبعث : ويبعث MF | ليعبدوه : ليعبدوا E | عبدوا : عبد E | 5 مشهد الضياء : اى العالم العقلى TuIr | فى صفوف العزة : اى فى سلك الملائكة المقربة Tu(Ir) | 6 دايمون : الدايمون F | 7 الذى : الله الذى HEI | 8 الصالحات : اى من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار TuIr | 9 وضمان الرحمن : اى فى الازل Tu | مرتع : مرتفع Tt | 10 احياء (Tt⁀Iz : جياه T حياة M) السرمد : اى من العقول والنفوس لكونها أبدية TuIr | قبة الديهور : اى الفلك الاعظم بما فيه، فانها قبة واحدة سرمدية دايمة ابد الدهر والديهور مبالغة فى الدهر TuIr | الديهور Tt⁀Iz : الدهور T | يقبضهم : اى الضمان يقبض ذلك القوم Tu | جناب (T⁀Ir الجناب EI) الحق : اى عالم العقول TuIr | 11 عين (T⁀Iz عتق H) الحيوان : اى فى الانوار المجردة التى هى بحر النور وعين الحيوة Tu | على الآباد، يسبحون H⁀Iz : على الآناء ويسبحون T | وقفوا : اى فى المحاريب Tu

دُجَى الليل تمطر أعيُنُهم من خشية ربّهم ويبكون. كَتَبَ الله فى زبور الرحمة
أن لا يذر على وجوههم غبرة حينَ يلقونه ويجعلهم بلقائه فايزين؛ انّ مطيع
3 الرحمن يغشاه بارقٌ من نوره، ألَا انّ نجم الله خير الطارقين!

VIII.

<فصل>

6 وارد آخر

(٢٦٦) عهد الله الى القرون أن يجيبوا الداعى ويعتزلوا المفتريات على
الله من الاحزاب قبل أن يثقلهم غاشية يوم القيامة، وكَم من قرنٍ عصوا
9 رسالات ربّهم! فأخذهم قهره بطمسِ أدبارِهم، فانقلبوا الى مصرع السوء يدبّون
على النار ويتمنّون الرجعَى. وحرام فى الرقيم الأوّل عود الفاجرين الى
الاوطان. ظنّ الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أُفق المجد دون
12 أن يأخذوا سفر الله بجِدٍّ ويخشوا مكر القدر يومَ القفول من الدار الى

1 ويبكون HRFI : + بالبكاء Ir، وبتلون TM فيكون فى E ‖ 2 يذر : يدع M ‖ غبرة : غيره Ir رجوع شود بسورة ٨٠ (عبس) آية ٤٠ ‖ حين Iz—H : حتى TF ‖ بلقائه : تلقاء M ‖ 3 نجم الله : اى النور السانح منه Tu ‖ 6 وارد آخر : يشتمل على مناهج علمية وعملية منها انه... Tu ‖ 7 عهد الله : عهدوا لله H ‖ القرون : اى الغالية والامم الماضية وهو أيضا عهد الى الاجيال الآتية Tu ‖ الداعى : اى الى الله من الانبياء المؤيدين بالآيات والبينات والاولياء المذكرين للمبدء والمعاد الروحانى والجسمانى Tu ‖ 8 من الاحزاب: اى من القوى البدنية والامور الجسمانية Tu ‖ يوم القيامة TMF : وقت القيام HERI ‖ 9 بطمس (بطلسم E) ادبارهم : اى بنفى آثارهم Tu ‖ فانقلبوا : + صاغرين T ‖ مصرع : مضرع M مطرح E ‖ 10 على النار : كما يدب الحشرات على النار التى هى عالم الكون والفساد TuIr ‖ الرجعى : اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها TuIr ‖ فى الرقيم (الرقم T) الاول : اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله Tu(Ir) ‖ 12 سفر الله : اى كتابه وما فيه Tu ‖ بجد : اى باجتهاد وذلك بأن يجعله امامه ويواظب

عرصة الهيبة ؛ وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوةً لا يدفعها دافعٌ ولا يبقى معها الانكار .

(٢٦٧) جعل اللّٰه فى البسيطة سبعًا من المسالك ، وعند السابع تقرّ 3
عينُ كلّ سالكٍ سيّارٍ . والذين ينهجون من السُّبُل ليقضوا ما سطر اللّٰه عليهم فى الكتابة الأولى ، ولا يمنعهم المسرّات عن المسير ، ولا يقعدهم حمارّة القيظ
عن السعى الى مرضات اللّٰه صاحب الأمر ، والذين يطوفون عند الباب ، ويخافون 6
حول اللّٰه ، والمصلّون فى الدَّيجُور ، والصابرون فى المناسك ، والمتصدّقون فى غفلات قومهم ، والصارمون فى الجهاد ، والسايرون فى الأرض وأرواحهم معلّقة

---

1 عرصة الهيبة : التى هى المقامات العالية والبرارخ الهايلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت Ir(Tu) | الجاحدون : اى للمعاد Tu | البرزة : اى لدى البروز عن الابدان التى هى مقابر النفوس على الحقيقة Tu | 3 فى البسيطة : فى البسطة ER اى فى ارض البدن Tu | المسالك : السالكين E خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التى بها يدرك عالم الانوار المجردة Tu | 5 الكتابة الاولى : اى ما قدر عليهم فى الازل مسطورا فى الانوار المجردة العقلية Tu(Ir) | المسرات TEMFIz : اى البدنية والنفسانية Tu المسيرات TtR السيرات H السراب E | المسير : الى العوالم النورية Tu | يقعدهم : ينعدم H | حمارة : حرارة E حارة F جمارة T | القيظ : النبظ TH اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية Tu | 6 الله T⌒Iz : ~ EI | 7 فى الديجور : اى فى الليالى المظلمة من المحققين والمقلدين Tu(Ir) | 8 الجهاد : اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها وتهذيبها Tu

---

على ما فيه من العلم والعمل ، وله اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريقى العلم والعمل ، ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة بالكاينات ، ومنها العقول العالمة بها ، وأعظمها وأتمها مجموع الوجود Tu(Ir) | ويخشوا : اى دون ان يخشوا Tu ويخشون H | مكر القدر : وهو تفصيل ما قضى الله فى الازل Tu | القفول H⌒Iz : النفول TR | من الدار : اى من الهياكل البدنية التى فارقوها Tu

بالمحلّ الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

(٢٦٨) وقّع الله في السفر وقضى الى الروح الأمين أنّه ليجيب دعوة كلّ مغلوبٍ بالظلامة وكلّ ذى نظافة يطلب التظلّم لِرضى الله، وأنّه لينصر الصابرين على بأسِ ابناء الشياطين، وليلبس الفاجر سربال القار، وابناء التوفيق يأخذون من الزايل ما يثبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما

1 بالمحل: بالملاء I ‖ واصحاب السكينة الكبرى: اى الذين ثبتت الانوار الحافظة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم. كل هذه الطوائف سيجدون... Tu ‖ 2 وقع الله: اى بالتوقيع الازلى Tu ‖ فى السفر: اى فى الكتاب الازلى السرمدى Tu ‖ وقضى: وفى بعض النسخ «وقضى الله» وهو اظهار للتشريف والتكريم TaMaFa ‖ الروح الامين: اى العقل المتين ربّ صنم نوع الانسان Tu ‖ ليجيب: المجيب Tu ‖ 3 بالظلامة: وفى بعض النسخ «بالظلمات» اى بالكدورات الجسمانية والهيئات البدنية الظلمانية، والظلمات أعم من الظلامة لأنّ المغلوب بالظلامة مغلوب بالظلمة أيضا Tu ‖ يطلب التظلم: اى لغيره لا لنفسه والا (Fu ولا Tu) تكرار لأنّ دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة فى حقه، والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة خلقية من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره... وفى بعض النسخ «يطلب النظم» (وكذا HRIz) لرضى الله (لرضاء الله HERI)، والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة — اى عن الظلمات كالعقايد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق الدنية (الذميمة MuFu) ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية — يطلب بها النظم اى الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله. وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات، ولا ان (Fu ولان Tu) التعليل بقوله «لرضى الله» انما يناسب قوله «يطلب التظلم» لا لقوله «يطلب النظم». اللّهمّ الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذى نظافة تطلب النظم اى انتظام حال المغلوب بالظلامة لرضى الله لا لغرض لنفسه مستجابة، فيصح TaMaFa يطلب التطهر E ‖ 4 على بأس: وفى نسخه «بأساء» TaMaFa ‖ سربال القار: اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات TuIr ‖ 5 يثبتهم (يثيبهم M): اى على العمل الصالح للاخرى الباقية Tu ‖ والمخذولون: والمخذلون H ‖ يحرمون (محرمون M) عند البعاد: اى عند التعلق البدنى المبعد للنفوس عن معدنها او عند البعاد عن الفضايل، وكيف ما كان فهم عند البعاد يحرمون عن التوفيق الالٰهى ليأخذوا من الزايل قدر الحاجة ويقتنعوا به. وفى بعض النسخ «يحومون» (وكذا HIz) اى كالمتحيرين (كالمتجبرين Mu) عند البعاد لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرّهم ولا ما يبقى عليهم عما يزول عنهم TaMaFa

يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كلّ شارد أفّاك.

3 (٢٦٩) سمعت الملائكةُ صياح الأبرار من خشية الله، فتضرّعوا فيهم الى ربّهم أن « يا صاحب العظموت، وربّ الأعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضيء للاكوان! صلّ عليهم؛ انّ صلوتك الخير يفرح بها كلّ قلبٍ قوّامٍ. ربّنا! 6 انّ قومًا صاحوا فى نجواهم وبكوا فى محاريبك طالبين بركات سماء جلالك، تبرّؤوا عن الطواغيث وتجرّدوا عن السحت، وبذلوا جهدهم فى سبيلك الكريم، فاجعلْ لهم من لَدُنك حظًّا عزيزًا، واجعلْ لهم من لدنك سلطانًا نصيرًا منيرًا. »

9 (٢٧٠) استجاب الله دعوةَ الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات ويصبرون على التعبّد ولا يشركون به شيئًا، انّهم اذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مَصدَر الجود،

1 ما يصحبهم : اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم Tu ‖ به : اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات Tu ‖ العقبات : اى البرزخية النارية Tu ‖ من : عن ER ‖ 2 أفاك : + أثيم H ‖ 3 صياح الابرار : اى بالدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار TuIr ‖ 4 ربهم : رب الارباب E، + بأن سألوه فنادوه (T(Tu ‖ يا صاحب : يا ربنا صاحب T ‖ الاعلين : اى من العقول والنفوس الفلكية Tu ‖ سرادقات القدرة : اى من العقول والافلاك Tu ‖ 5 للاكوان T : الاكوان EMRF (الالوان HI) اى من الافلاك والعناصر Tu ‖ كل قلب قوام HMFI : قلب كل قوام TER ‖ 6 قوما : اى من السالكين Tu ‖ فى نجواهم : اى فى مناجاتهم اياك Tu ‖ طالبين ... جلالك : اى طالبين اشراقات الانوار العقلية عليهم TuIr ‖ 7 عن السحت : اى عن الحرام وهو ما حرّمه الشارع عند الظاهرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين (Tu(Ir ‖ جهدهم : وفى بعض النسخ « جدهم » TaMaFa ‖ 8 سلطانا T : ــ H⁀I ‖ منيرا : مبينا M ‖ 9 الفاضلات : المعاملات E ‖ 10 عرصة القدرة : اى العالم العقلى Tu ‖ 11 يغشيهم : ما يغشيهم T يغشاهم M ‖ غشى : يغشى ER ‖ قاموا : اقاموا ERI اى القيام الروحانى Tu ‖ مصدر الجود : اى اول افق العقل Tu

وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود الى باب الله الرفيع، وليجعل لهم رواء من رُوائه النيّر، فيخضع لهم كلّ ذى طرف حسّاس.

IX.

فصل

< فى أحوال السالكين >

(٢٧١) ولْنرجع الى المقصود الذى كنّا بسبيله من العلم. فاعلم أنّ النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلويّة، يطيعها مادّة العالم، ويسمع دعاءها فى العالم الأعلى، ويكون فى القضاء السابق مقدّرًا أنّ دعاء شخصٍ يكون سببًا لاجابة فى شىء كذا. والنور السانح من العالم الأعلى هو اِكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجرّدة يتقرّر فيها مثال من نور الله، ويتمكّن فيها نور خلّاق. والعين السوء هو لنوريّة قاهرة تؤثّر فى الاشياء، فتفسدها.

(٢٧٢) واخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف: نور بارق يرد

---

1 باب الله الرفيع : اى العقل والنفس Tu ‖ رواء : وفى اكثر النسخ ‹رداء› TaMaFa (وكذا ER) ‖ 2 من روائه : اى من جماله Tu ‖ النير : اى الاعظم وبهائه وحسنه Tu ويجعل لهم رواء من جمال النير الاعظم وبهائه وحسنه Ir ‖ لهم : اى بعد تجلّيهم بجمال من النير Tu ‖ 6 الذى : فيما H ‖ من العلم : وفى هذا اشعار بأن ما ذكره فى الواردين المتقدمين لم يكن بحثا علميا برهانيا بل بحثا ظنيا خطابيا Tu ‖ 8 فى القضاء السابق : اى فى علمه الازلى Tu ‖ 8–9 سببا لاجابة (لاجابته M) I⁀H : سبب الاجابة T ‖ 9 فى شىء كذا : فيكون الدعاء جزء العلة التامة لذلك الشىء التى هى الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد مع الدعاء (Tu(Ir ‖ 10 العالم : + الاعلى R، طاعته لما فاض منه النور السانح وهو اصل الخوارق Tu ‖ مثال : مثل Tt ‖ 11 نور : اى روحانى Tu ‖ لنورية : نورية R ‖ قاهرة : قاهر H ‖ فتفسدها : فتفسدها E ‖ 12 ولها أصناف : فان منها ما يرد على اهل البدايا، ومنها ما يرد على المتوسطين الى آخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين فى السلوك... واذا غابت (النفس) من شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها، فذلك

على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمعة بارقٍ لذيذ؛ — ويرد على غيرهم أيضًا نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق الّا أنّه برق هايل، وربّما يسمع معه صوت كصوت رعدٍ أو دوىّ فى الدماغ؛ — نور وارد لذيذ يشبه ورودُه ورودَ ماءٍ 3
حارٍّ على الرأس؛ — نور ثابت زمانًا طويلًا شديد القهر يصحبه خدر فى الدماغ؛ — نور لذيذ جدًّا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوّة المحبّة؛ — نور محرق يتحرّك من تحرّك القوّة العزّيّة، وقد يحصل من سماع 6
طبول وأبواق أمور هايلة للمبتدئ، أو لتفكّر وتخيّل يورث عزًّا؛ — نور لامع فى خطفة عظيمة يظهر مشاهدةً وابصارًا أظهر من الشمس فى لذّةٍ مُغرِقةٍ؛ — نور برّاق لذيذ جدًّا يتخيّل كأنّه متعلّق بشعر الرأس زمانًا طويلًا؛ — نور سانح 9
مع قبضة مثاليّة تتراأى كأنّها قبضتْ شعرَ رأسه وتجرّه شديدًا وتؤلمه ألمًا لذيذًا؛ — نور مع قبضة تتراأى كأنّها متمكّنة فى الدماغ؛ — نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانىّ، فيظهر كأنّه تدرّع بالبدن شىء، ويكاد 12

---

2 معه : منه E ‖ 3 دوى : الدوى F ‖ 4 حارّ : جار M ‖ 6 العزية HMFI : القرية T العزتية ER ‖ 7 امور TMF : وامور HERI ‖ 8 مغرقة : مفرقة T ‖ 9 الرأس : الانسان HE ‖ 10 مثالية : وفى بعض النسخ «متلألئة» TaFa (مساله ؛ Ma) ‖ 11 قبضة : قبضته T ‖ 12 تدرع : يتدرع R

الذى سموه بالفناء، وهذا لا ينافى ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها، وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له. فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا تلحظ ذاتها الا من حيث هى منفية (منتفية Tu منتقشة Tut) ولاحظة، والملاحظة الثابتة (MuFu : الثانية Tu) قيل هى ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية، بل من حيث هى ملتذة ومبتهجة بالحق، فان ذلك وان كان بسبب الحق، فهو اعجاب من النفس وتيه وتبجج... وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم، فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر فى محبوبه... Tu(Ir) رجوع شود به كتاب المطارحات بند ٢٢٢، Opera metaphysica I, pp. 501-502.

يقبل روح جميع البدن صورةً نوريّةً وهو لذيذ جدًّا؛ ــ نور مبدؤه في صولة، وعند مبدءه يتخيّل الانسان كأنّ شيـًٔا ينهدم؛ ــ نور سانح يسلب النفس
3 وتتبيّن معلّقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن الجهات، وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛ ــ نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ ــ نور معه قوّة تُحرّك البدن حتّى يكاد يقطع مفاصله.

6 (٢٧٣) وهذه كلّها اشراقات على النور المدبّر، فتنعكس الى الهيكل والى الروح النفسانيّ. وهذه غايات المتوسّطين، وقد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون الى السماء مع أبدان، فيلتصقون
9 ببعض السادة العلويّة. وهذه أحكام الأقليم الثامن الذى فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجايب.

2 كأن شيئا I⌢Tt : كل شىء T ‖ 3 وتتبين : وتبين RF ‖ محضة : محطة R ‖ وان لم : ولم MF ‖ لصاحبها TF : صاحبها I⌢H ‖ 4 يطاق : يطلق Tt ‖ 5 البدن : للبدن T ‖ مفاصله : سياق هذا الكلام يشعر بأن هذه الاشراقات والبوارق واللوايح مما وردت على المصنف ره، لانه ذكر فى هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل العلمية Tu ‖ 6 وهذه : اى وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة Tu ‖ اشراقات : اى من العقل المفارق Tu(Ir) ‖ الى الهيكل : ــ H، اى الى البدن Tu ‖ 7 والى الروح النفسانى : وعلامته ان يظهر على البدن الانوار المشرقة ظهورا بيّنا مع حسن تام وأُبّهة مدهشة Tu ‖ 8 مع ابدان : اى مع ابدان مثالية لا جسمانية، ولهذا نكّر الابدان ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم Tu ‖ 9 السادة I⌢Tt : السادات T السيارات M اى من السيارات والثوابت Tu ‖ الاقليم الثامن : اى عالم المثال لان العالم المقدارى منقسم بثمانية اقسام، سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية، والثامن فيه (Mu : فيها Tu منه Fu) المقادير المثالية وهى عالم المثل المعلقة الذى يوجد فيه (منها Mu) الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان العنصرية اليها. وهذا عند البعض واكثر اظهار العجايب والغرايب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه Tu(Ir) ‖ 9–10 جابلق وجابرص وهورقليا : وهذه اسماء مدن فى عالم

(٢٧٤) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبّر عن الظلمات انسلاخًا، وان لم يخل عن بقيّة علاقة مع البدن، الّا انّه يبرز الى عالم النور ويصير معلّقًا بالانوار القاهرة؛ ويرى الحجب النوريّة كلّها بالنسبة الى جلال 3
النور المحيط القيّوم نور الانوار كأنّها شفّافة، ويصير كأنّه موضوع فى النور المحيط. وهذا المقام عزيز جدًّا، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبّار الحكماء عن انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين 6
عن النواسيت. ولا يخلو الأدوار عن هذه الامور، وكلّ شىء عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الّا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فانّ ذلك نقص وجهل وقصور. ومَن عبد اللّٰه 9
على الاخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

(٢٧٥) وهذه الانوار ما يشوبه العزّ، ينفع فى الأمور المتعلّقة به.

---

1 الملكات : اى فى السلوك فى الله ومشاهدة الانوار العقلية Tu ‖ موت : الموت H ‖ 4 موضوع : موضع H ‖ فى النور : فى اليوم I ‖ 5 وهرمس : اى هرمس الهرامسة TuIr ‖ 5–6 وكبار الحكماء : وفى اكثر النسخ «وكبار الحكمة» TaMaFa (وكذا EI) اى كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس وغيرهما من أساطين الحكمة TuIr ‖ 6 عن : من HEI ‖ صاحب هذه الشريعة : يعنى النبى صلعم واشار اليه بقوله «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبى مرسل» وكذا اشير الى مقامه حيث قيل فى الكتاب الالٰهى «ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى» (سورة ٥٣، النجم، آية ٨–٩) TuIr ‖ 7 عن النواسيت : اى عن الابدان، كأبى يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التسترى، وأبى الحسن الخرقانى، والحسين بن منصور ‹الحلاج› وذى النون المصرى وغيرهم من كبار الاولياء TuIr ‖ 8 من نفسه : فى نفسه H ‖ 9 يعترض : يتعرض R ‖ 11 وهذه الانوار : اى السانحة من العقل الفايضة على الانوار المدبرة الانسانية Tu ‖ يشوبه TMF : يشوبها HERI

المثل، وقد نطق بها (به Tu) الشارع عم الا ان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل، وهورقليا من عالم افلاك المثل... Tu(Ir)

وما يشوبه المحبّة، ينفع فى الامور المتعلّقة بها؛ وفى الانوار عجايب. ومن قدر على تحريك قوّتى عزّه ومحبّته، تحكّمت نفسه على الأشياء بحسب كلّ
3 قوّة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نايل. ومن الهمم المقامات والمحاذير والمهاويل والتحايير كلّها مُعينة لأصحاب الفكرة الصحيحة فى الأرآء الالٰهيّة والشيطانيّة. وثبات الهمّة بالمدرَكات الممدّة لكلّ قوّة بحسبها: تمدّ
6 العزّ على القهر والمحبّة على الجذب.

(٢٧٦) والمستبصر له العبرة التامّة فيكثّر القليل، والصبر من عزم الأمور، والسرّ فيه مفوّض الى الشخص القايم بالكتاب. والقربة الى الله عزّ وجلّ،

---

1 المحبة: اى هيئة نورية عقلية تقتضى المحبة Tu(Ir) ‖ بها: اى بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم، وكذا بقية الهيئات من القهر والذل والفقر والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات التى لا يمكن عدها وحصرها، وينفع كل واحد منها فيما يتعلق به Tu(Ir) ‖ 2 تحكمت: وفى بعض النسخ «يتحكم» TaMaFa (وكذا ERI) ‖ 3 الفكور: اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية والاسرار الالٰهية Tu ‖ الصابر HERI: والصابر TMF اى على الفكر والترقى Tu ‖ نايل: اى للعلوم الحقيقية Tu ‖ 3–5 ومن الهمم... والشيطانية: وفى كثير من (اكثر Ma) النسخ «ومن الهمم مقامات ومحاذير ومهاويل وتحايير معينة لاصحاب الصحة فى الارآء الالٰهية والشيطانية» والاول أظهر وأصح TaMaFa ‖ 4 لاصحاب..: اى من السالكين المحققين Tu ‖ 5 والشيطانية: اى من المستنطقين على ما سبقت الاشارة اليه Tu ‖ وثبات الهمة..: اى قوة العزيمة تكون Tu ‖ بالمدركات: اى العقلية والمثالية والحسية Tu(Ir) ‖ تمد: وفى بعض النسخ «وتمد» TaMaFa ‖ 6 العز: العزة T ‖ 7 والمستبصر: اى بالامور الحقيقية والاسرار الربانية TuIr ‖ العبرة: العبر R ‖ القليل: اى بالنسبة اليه، فانه يعتبر بأقل شىء ما لا يعتبر غيره باضعافه Tu(Ir) ‖ 8 فيه: اى فى الصبر Tu ‖ القايم بالكتاب: اى بحكمة الاشراق المشتملة على لبّ الحقايق الالٰهية والاسرار الربانية، او بالكتاب الالٰهى من العقول والنفوس الفلكية، او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله كما اشرنا اليه من قبل TuIr

وتقليل الطعام ، والسهر ، والتضرّع الى الله عزّ وجلّ فى تسهيل السبيل اليه ، وتلطيف السرّ بالأفكار اللطيفة ، وفهم الاشارات من الكاينات الى قدس الله عزّ وجلّ ، ودوام الذكر لجلال الله يفضى الى هذه الامور ؛ والاخلاص فى 3 التوجّه الى نور الانوار أصل فى الباب ؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافعٌ على أنّ الحزن للحال الثانى أفضل ؛ وقراءة الصحف المنزلة ، وسرعة الرجوع الى مَن له الخلق والأمر ، كلّ هذه شرايط . 6

(٢٧٧) واذا كثرت الانوار الالٰهيّة على انسان ، كستْه لباس العزّ والهيبة ، وتنقاد له النفوس . وعند الله لطلّاب ماء الحيوة موردٌ عظيمٌ . فهل من مستجير بنور ذى الملك والملكوت ؟ فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت ؟ 9 فهل من خاشع لذكر الله ؟ فهل من ذاهب الى ربّه ليهديه ؟ ما ضاع مَن قصد نحو جنابه ، ولا خاب مَن وقف ببابه .

12 X.

< وصيّة المصنّف >

(٢٧٨) أوصيكم اخوانى بحفظ أوامر الله ، وترك مناهيه ، والتوجّه

---

3 لجلال : بجلال H ‖ 4 وتطريب النفس : اى بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية TuIr ‖ 5 نافع : اى فى الحال الاول الذى للسالك لاتفاق الاطباء والحكماء على ان النفس اذا فرحت وسرّت انبسط نورها وظهر ، واذا حزنت انقبض نورها وخمد Tu(Ir) ‖ للحال الثانى : اى الذى للسالك Tu ‖ 6 من له الخلق : اى من له عالم الاجسام TuIr ‖ والامر : اى عالم المجرّدات TuIr ‖ كل هذه : اى المذكورات Tu ‖ شرايط : اى معدّة للسالك الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة Tu ‖ 7 كثرت THMFIr : درّت ER دارت I ‖ كسته : كسبته M ‖ 8 لطلاب : لطالب E ‖ 9 بنور ذى الملك : اى بنور صاحب عالم الاجرام ‖ والملكوت : اى عالم المجردات Tu(Ir) ‖ يقرع : بقرع T ‖ 10 لذكر : من ذكر H ‖ 14 مناهيه : نواهيه M

الى الله مولانا نور الانوار بالكلّيّة، وتركِ ما لا يعنيكم من قولٍ وفعلٍ، وقطعِ كلّ خاطر شيطانيّ.

3 (۲۷۹) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتى عليكم. فرغتُ من تأليفه فى آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمس مائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب

6 السبعة فى برج الميزان فى آخر النهار. فلا تمنحوه الّا أهله ممّن استحكم طريقة المشّائين، وهو محبّ لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يومًا تاركًا للحوم الحيوانات مقلّلًا للطعام منقطعًا الى التأمّل لنور الله عزّ وجلّ

9 وعلى ما يأمره قيّمُ الكتاب.

(۲۸۰) فاذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه. وسيعلم الباحث فيه

---

1 ما : كل ما R ‖ ما لا يعنيكم : ما لا يعينكم T اى ما لا يهمّكم Tu ‖ **5** فى اليوم..: + وذلك اليوم هو يوم الثلاثاء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان من آثار (من آثار MuFu : — Tu) هذا القران العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم T(Tu) ‖ **6** السبعة : + فيه EI ‖ الا اهله ممن TMI : الا لاهله ممن RF الا من H الا لمن E ‖ **7** وهو محب لنور الله : اى والحال ان المستحكم طريقتهم محبّ لنور الله طالب للوصول اليه، والا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث غير محبّ لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب Tu ‖ وقبل الشروع : اى فى قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكامه الحكمتين العلمية والعملية Tu(Ir) ‖ **8** التأمل لنور TMRF : تأمل نور HEI ‖ **9** قيم الكتاب : اى الواقف على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب Tu ‖ **10** فاذا بلغ الكتاب أجله : اى فاذا انقضت الرياضة الاربعينية، وكيفيتها ان يقطع اولا العلايق والعوايق الخارجة بالكلية حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الزايدة ان كانت، ثم يقعد فى بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم، ويصوم ويفطر بعد صلوة المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزورات المعمولة من الحبوب الجيّدة والبقول الموافقة والتوابل اللايقة بدهن لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك، وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبيخ، ولا يخلى رأسه وبدنه من

أنّه قد فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لسانى منه . وقد القاه النافث
القدسىّ فى رُوعى فى يومٍ عجيبٍ دفعةً ، وان كانت كتابته ما اتّفقتْ الّا فى
أشهر لموانع الاسفار . وله خطب عظيم ؛ ومَن جحد الحقّ ، فسينتقم الله 3
منه « والله عزيز ذو انتقام . » ولا يطمعنّ أحد أن يطّلع على أسرار هذا
الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفةً عنده علم الكتاب .

(٢٨١) واعلموا اخوانى ! انّ تذكّر الموت أبدًا من المهمّات « وانّ 6
الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون . » « واذكروا الله كثيرًا . »

---

1 منه : اى من هذا الكتاب ، وانما يعرف صحة هذا الدعوى من استحكم طريقة المشائين واشتغل بالتجرّد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ؛ ولأن المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان ، احدهما معاينة الحقايق كفاحا ، وثانيهما نفث فى الروع وهو الالهام النفسى ، قال وقد . . . Tu ‖ وقد : ولقد T ‖ 1—2 النافث القدسى : اى روح القدس Tu 2 خطب عظيم : لانه عظيم القدر جليل الشأن لاشتماله على الحكمة البحثية والذوقية . . . Tu ‖ الحق : وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم وانه فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لسانه منه Tu ‖ 4 منه : — TER ، ولكون الكتاب عظيم الشأن جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على اصول الاشراقيين وتجرّد وارتاض ، وكل ذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو قطب الوقت وخليفة الله فى ارضه ، قال ولا يطمعن . . . Tu(Ir) ‖ سورة ٣ (آل عمران) آية ٣ ‖ 5 علم الكتاب : اى علم هذا الكتاب او الكتاب الالٰهى الذى هو عبارة عن مجموع الموجودات Tu(Ir) ‖ 6—7 سورة ٢٩ (العنكبوت) آية ٦٤ ‖ 7 سورة ٨ (الانفال) آية ٤٧

الادّهان بالادهان الطيبة ولا خلوته من الروايح الذكية (MuFu الزكية Tu) ، ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله والقديسين من الملائكه ورؤساء حضرته (حظيرته Tt) باللسان والقلب معرضا عن البدن وما فيه ويحسب نفسه كأنها قد فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا ؛ فانها لو دامت هكذا فسيأتيها برق وهو نور فايض على النفس من العقل لذيذ يمرّ كالبرق الخاطف على ما تقدّم ، ثم حرق وهو نور يحرق الاجسام ، ثم طمس وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلى الذى هو آخر المراتب Tu(Ir)

« فلا تموتنّ الّا وأنتم مسلمون. » اللّهمّ! يا ربّى ويا آلهى وآله كلّ شيءٍ!
افعلْ بنا ما أنت أهله ولا تكلْنا الى أنفسنا ولا الى أحد سواك طرفة عين.
3 وابسطْ لنا يا ربّ! خيرَ الدنيا والآخرة، واصرفْ عنّا شرَّ الدنيا والآخرة.
واستُرْنا واخبرْنا وانصرْنا وطَهِّرْنا وكمّلْنا وعلّمْنا واسعدْنا بك، يا خير مأمولَ
وأكرم مسئول، يا أرحم الراحمين! والحمد لله المشكور المعبود، فيّاض
6 الجود وواهب الوجود؛ وله الشكر وحده أبد الأبدين، والصلوة على رسله
وأنبيائه خصوصًا على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين صلوةً دايمةً زاكية
مباركة نامية وسلّم تسليمًا كثيرًا.

تمّ كتاب حكمة الاشراق



1 سورة ٢ (البقرة) آية ١٢٦ ‖ 1–5 اللهم... يا أرحم الراحمين HI : –TEMRF ‖ يا ربى I : يا رب H ‖ 2 طرفة عين I : –H ‖ 4 وكملنا I : وكلمنا H ‖ وعلمنا H : –I ‖ 5 يا ارحم الراحمين I : –H ‖ 5–6 والحمد لله... أبد الابدين TMRFI : –HE ‖ المعبود : المقبول I ‖ 6 وواهب : واهب T ‖ أبد الابدين RI : أبدا TMF ‖ 6–7 والصلوة ... صلوة TMRFI : –HE ‖ 7 الطيبين الطاهرين I : –TMRF ‖ 7–6 دايمة ... نامية (+ بالله T)... كثيرا TMF : صلاة دايمة نامية زاكية I، –HER قال الاستاد القيم بعلم الكتاب فى عهدنا: هذا آخر ما يسّر الله وافاضه علينا من شرح هذا الكتاب العظيم... الذى لم يقدم أحد من الفضلاء والسالكين على حلّ رموزه وفك فصوصه وايضاح مشكلاته وبيان معضلاته لأنّ هذا الكتاب مبنى على الاصول الكشفية والقواعد الاشراقية والمناهج الرياضية، ولا بد فى هذا من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط بل بالمجاهدات والرياضات حتى يعاين تجردها من جميع الجهات والاحياز، والمسئول ممن يأتى بعدنا من الحكماء والفضلاء المتألهين المطلعين على ما اطلعنا الله عليه من الاسرار الالٰهية والحقايق الربانية أن يعذرنا فى سهو طغى به القلم أو خطأ زلت به القدم، فان الامر عظيم... Ir

رسالة فى
اعتقاد الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة معروفة بـ « اعتقاد الحكماء » أنشأها الامام العالم شهاب الحقّ
3 والدين السهروردىّ المقتول ، قدّس الله نفسه .

(١) امّا بعد حمد الله تعالى والصّلوة على نبيّه محمّد وآله ، فسببُ تحرير
هذا الكتاب هو انّى لِما رأيتُ أنّه تطرّق ألسنة الناس الى أهل العلم من
6 الحكماء المتألّهة واشتدّ التنكير فى حقّهم . ومَنشأ ذلك بسبب ظنّ الناس فى
حقّهم بأنّهم « هم الدهريّة الذين لا يقولون بالصانع ، ولا بالأنبياء ، ولا بالحشر
ولا بالنشر ، والمرجع والمعاد ، ولا بالعَذاب والراحة بعد الموت ، نعوذ بالله
9 من هذا الكلام فعليهم لعاين الله وعلى محبّيهم ! »

(٢) والظنّ يخطئ ويصيب . وهذا الظنّ خطأ فى حقّ أهل العلم من
الحكماء المتألّهة ، بل أهل العلم من أرباب الحقيقة يعتقدون بأنّ للعالم
12 صانعًا ، وهو واحدٌ فردٌ صمدٌ لم يتّخذ « صاحبةً ولا ولدًا » وانّه حىّ عالمٌ

1–3 بسم الله ... نفسه P : هذه رسالة فى اعتقاد الحكماء للشيخ شهاب الدين السهروردى رحمه الله ، بسم الله الرحمن الرحيم M وله رسالة اخرى فى اعتقاد الحكماء . بسم الله الرحمن الرحيم رب يسّر ... T ‖ 4 تعالى TM : – P ‖ نبيه TM : رسوله P ‖ 5 تطرق TM : يتطرق P ‖ 6 المتألهة TM : المتألهين P ‖ 6–7 ومنشأ ذلك بسبب ظن (سبب لظن T) الناس فى حقهم TP : – M ‖ 8 ولا بالنشر TM : والنشر P ‖ 10 خطأ TM : – P ‖ 11 العلم TM : العالم P ‖ يعتقدون TP : يقررون M ‖ 12 صمد TM : – P ‖ صاحبة ولا ولدا : سورة ٧٢ (الجن) آية ٣

سميعٌ بصيرٌ موصوف بصفات الكمال من غير تكثّر وتعدّد؛ وانّ الانبياء مأمورون
من جهة الله تعالى بأداء ما وجب عليهم أداءه؛ وانّ العذاب والراحة حقّ؛
والسعادة والشقاوة حقّ ثابت لاحق للانسان؛ والسعيد يجد الراحة بعد الموت، 3
والشقي يجد العذاب بعد الموت؛ وانّ العالم ممكن الوجود، وكلّ ممكن
الوجود يكون محدثًا باعتبار أنّه يتوقّف وجوده على غيره ولا يكون موجودًا
بذاته، فاذن القديم لا يكون الّا ما لا يحتاج في وجوده الى غيره وهو واجب 6
الوجود عزّ وعلا! هذا ذكر اعتقادهم على وجه الاجمال.

(٣) امّا على وجه التفصيل فهو انّهم يبرهنون على انّ العالم ممكن
الوجود. والقريب من الفهم هو انّ الاعراض قايمة بالاجسام، فيكون <العرض> 9
ممكنًا لتوقّفه على غيره؛ ولو كان واجبًا وجوده، لَما توقّف وجوده على غيره.
وأمّا الاجسام فهي محلّ الاعراض الممكنة. وواجب الوجود لا يكون محلّ
الأعراض، فيكون أيضًا ممكنًا. ثمّ الاجسام مختلفة باختلاف الأعراض من 12
المقادير والأشكال والألوان والحرارة والبرودة وساير الأعراض المختلفة. فاذًا
لا بدّ من صانعٍ مبدعٍ، ولا يكون مُبدِع الهيئات الجسم، لأنّ الهيئات مختلفة
والجسم من حيث الجسميّة لا يختلف، فلا يكون مبدعًا لحقايق مختلفة. 15

والاعراض لا تكون مُبدِعات للاجسام لوجهَين: أحدهما هو انّ
الاعراض مختلفة والجسم حقيقة واحدة؛ فلو كانت الاعراض مبدعات الاجسام،

3 حق ثابت P : ثابت TM | للانسان PM : الانسان T | والسعيد TM : والانسان السعيد P | 4–5 وكل ممكن الوجود يكون TM : فيكون P | 5 ولا TM : لا P | 6 فاذن P : فاذا TM | 8 فهو TM : وهو P | يبرهنون على TM : يذهبون الى P | 9 هو : وهو TPM | 13 فيكون TM : فلا يكون P | 14 ولا TM : لا P | 15 فلا TM : ولا P | 16 مبدعات : مبدعا TMP | 16–17 لوجهين ... مبدعات الاجسام TM : — P

لَكانت الاجسام مختلفة فى الجسميّة. والوجه الثانى هو انّ الاعراض مفتقرة فى
الوجود الى الاجسام، فكيف يكون < العرض > مبدعًا لما افتقر اليه فى الوجود؟
3 والجسم لا يكون مبدعًا لذاته ولا العرض مبدعًا لذاته، فلا بدّ من مبدعٍ
لا يكون جسمًا ولا عرضًا. فان كان ذلك المبدع واجب الوجود بذاته، فهو
المراد؛ وان كان أيضًا ممكنًا، فلا بدّ وأن ينتهى الى واجب الوجود بذاته، وهو
6 البارئ تعالى. والعاقل لا يشكّ فى ذلك «أفى الله شكّ؟» بل ذلك أمرٌ فطرىٌّ،
كما قال الاعرابىّ: «البعرة تدلّ على البعير ونقل الاقدام يدلّ على المسير!»
فهيكل علوىّ بهذه اللطافة ومركز سفلىّ بهذه الكثافة أما يدلّانِ على الصانع
9 الخير؟ غير أنّهم يقولون بأنّ البارئ لا يبدع الاجسام مطلقًا، بل امّا أن
يتكوّن < الجسم > نارًا أو هواء أو ماء أو ترابًا. واذ كان كذلك، فلا يمكن
ابداعه الّا بجهات مختلفة.

12 (٤) واذا كان الأمر على ما ذكرنا، فأوّل ما أبدع الله تعالى <أبدعه>
أمرًا عقليًّا حيًّا عالمًا، كما قال النبىّ عليه السّلام «أوّل ما خلق الله تعالى
العقل.» غير أنّ له جهات ثلثًا من نظره الى البارئ وتعقّله، ومن نظره الى
15 امكانه وتعقّله، ومن نظره الى ذاته وتعقّله. فباعتبار نظره الى بارئه وتعقّله
— وهى جهة أشرف — يوجَد منه عقل آخر؛ وباعتبار نظره الى امكانه وتعقّله —

1 لكانت TM : لكان P | والوجه الثانى TM : والثانى P | هو : وهو TMP | **4** بذاته TM : — P | **5** بد وأن P : بد أن TM | **6** فى ذلك، أفى الله شك TM : فى الله شكا P؛ سورة ١٤ (ابرهيم) آية ١١ | أمر P : شىء T، — M | **7** البعرة تدل..: رجوع شود به «بحار الانوار» چاپ تهران ١٣٠٥، جلد ٢ ص ١٧ | **10** يتكون P : يكون TM | أو هواء أو ماء أو ترابا : وهواء وماء وترابا TMP | **13** عالما TM : — P | **14** البارئ P : بارئه TM | **14** و**15** ومن نظره TM : ونظره P | **16** وهى : وهو TMP | وتعقله TM : وتعلقه P

ـ وهى جهة أخسّ ـ منه يوجَد فلكٌ ؛ وباعتبار تعقّل ذاته نفسُ الفلك . وكذلك
من الثانى عقلٌ ثالثٌ وفلكٌ ثانٍ ونفسُ الفلك ؛ ومن الثالث عقلٌ رابعٌ وفلكٌ
ثالثٌ ونفسُ الفلك ، ومن الرابع عقل خامس وفلك رابع ونفس الفلك ؛ ومن 3
الخامس عقل سادس وفلك خامس ونفس الفلك ؛ ومن السادس عقل سابع
وفلك سادس ونفس الفلك ؛ ومن السابع عقل ثامن وفلك سابع ونفس الفلك ؛
ومن الثامن عقل تاسع وفلك ثامن ونفس الفلك ؛ ومن التاسع عقل عاشر 6
وفلك تاسع ونفس الفلك ؛ ومن العاشر عالم العنصريّات ونفوس الانسان ، وهو
الذى يسمّونه « واهب الصور » ويسمّيه الانبياء بـ « روح القدس » و« جبرئيل » ،
وهو الذى قال : « انّما أنا رسول ربّكِ لأهبَ لكِ غلامًا زكيًّا » 9

(٥) غير انّهم يقولون : لا يكون تأخّر هذه الموجودات عن المبدع
الحقّ بالزمان والمكان ، اذ الزمان والمكان تابع لهذه الموجودات ، بل يكون
تأخّر هذه الموجودات عن الله تعالى بالذات ، وهو تأخّر المبدَع عن المبدِع ، 12
اذ المبدَع أبدًا يتأخّر عن المبدِع ، والمبدِع يتقدّم عليه . فان كان يحترز أحدٌ
عن اطلاق العلّة والمعلول ، فلا مُشاحّة فى الالفاظ . وان أطلق مطلق بأنّ العالم
دايمٌ ، بمعنى أنّه ليس بينه وبين مُبدِعه تأخّر زمانىٌّ ولا مكانىٌّ ولا رتبىٌّ ولا 15
طبيعىٌّ ، فأيضًا لا مُشاحّة فى الالفاظ اذا كان المقصد واحدًا . نعم ، لو قال
« العالم دايمٌ بمعنى أنّه ليس له مبدِعٌ وصانعٌ » فذلك كفر وزندقة .

---

1 وهى M : وهو من P ومن T | منه يوجد TP : — M | تعقل TM : تعلق P | 8 واهب الصور ويسميه TP : — M | 9 سورة ١٩ (مريم) آية ١٩ | 10–11 المبدع الحق TM : مبدع الخلق P | 11 اذ الزمان TP : والزمان M | تابع TM : مانع P | 12 من المبدع MP : — T | 13 اذ TM : و P | أبدا TM : — P | 14 مطلق TM : مطلق P | 15 بمعنى P : يعنى TM | انه ليس... تأخر TM : ان ... لا تأخر P | 16 فأيضا TM : وأيضا P | المقصد TM : القصد P | 17 انه P : ان TM

(٦) وأيضًا يعتقدون بأنّ الله تعالى لا يبدع شيئًا بناءً على ارادته ـ اذ
الارادة لا تكون الّا عند ترجيح أحدِ الجانبيْن على الآخر ـ امّا بناءً على
3 نفعٍ عايدٍ الى ذاته أو لنفعٍ راجعٍ الى مفعوله؛ لكن عنده حصول هذا النفع
لمفعوله أولى من تركه، حتّى يتحقّق له الارادة. وهذا أمرٌ فطريٌّ: يعلم كلّ
واحدٍ عن نفسه انّه لا يريد أن يفعل فعلًا الّا بناءً على نفعٍ راجعٍ اليه أو
6 الى غيره، ويكون حصول هذا النفع للغير عنده أولى من عدم حصوله. والله
تعالى منزّه عن الاغراض وعن تعلّق غرضه بشيء؛ فاذن لا يكون فعله بناءً على
غرضٍ، بل ذاته يقتضى الوجود، ـ على انّهم لو نزلوا على سبيل المجادلة ويقولون
9 بالارادة، لا ينجزم به قاعدتهم؛ فانّ ارادته أيضًا تكون قديمةً، ويلزم أن لا
يتأخّر العالم عنه تأخّرًا زمانيًا ولا مكانيًّا ولا غير ذلك من التأخّرات.

(٧) ويعتقدون أنّ الانسان أشرف الحيوانات الارضيّة، وله نفس ناطقة.
12 والنفس الناطقة عند الحكيم عبارة عن جوهرٍ عقليٍّ وحدانيٍّ ليس فى عالم
العنصرىّ ولا فى عالم الأثيرىّ وهو عالم السماوات؛ بل لا يتصوّر وجوده فى
عالم الاجسام، لأنّه لو كان فى عالم الاجسام لم يتصوّر أن يدرك وحدة الحقّ
15 الأوّل جلّ كبرياءه، فانّ الواحد لا يدركه الّا أمر وحدانىّ، بل هو أمر وحدانىّ،

---

1 اذ MP : اذا T ‖ 3 عنده : عند TP ، — M ‖ 6 ويكون TM : يكون P ‖ للغير TM : — P ‖ عدم TM : لا P ‖ 7 فاذن P : فاذا TM ‖ 8 يقتضى TM : معمض P ‖ 9 ينجزم M : ينخرم T سحرم P ‖ 11 الحيوانات TM : من الحيوان P ‖ 12 والنفس الناطقة عند الحكيم TM : والنفس عندهم P ‖ وحدانى TM : وجدانى P ‖ 13 العنصرى TP : العنصر M ‖ وهو T : + فى P ‖ 13–14 عالم الاثيرى ... لانه لو كان TP : — M ‖ 15 الا أمر وحدانى TM : الا امرؤ وجدانى (قراءت م. معين) P، قراءت كلمات مشكوك است. آقاى ماسينيون چنين خوانده است «الا الواحد لانه وحدانى» Cf. L. Massignon, Recueil de textes inédits, Paris 1929, p. 113. ‖ بل هو أمر وحدانى TM : — P

كما قال الحلّاج فى وقت صلبه «حسبُ الواحد افرادُ الواحد له.» وكلّ ما
فى عالم الاجسام ليس بواحدٍ، فلا يتصوّر وجود النفس فى عالم الاجسام.

3 والدليل على أنّه ليس فى عالم الاجسام وليس بجسمٍ ولا جسمانىّ من
الكتاب والسنّة والأثر. أمّا الآيات: «فى مَقْعَدِ صِدقٍ عند مليكٍ مقتدرٍ»
وهذا يدلّ على أنّه ليس بجسمٍ ولا جسمانىٍّ، اذ لا يتصوّر فى حقّ الاجسام
6 هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الالٰهىّ المتبرّئ عن عالم الاجسام بجوهره.
وليس فرقٌ بينه وبين الملائكة الّا تصرّفه فى الاجسام. وأمّا بيانه من السنّة:
قول النبىّ عليه السّلام «أبيتُ عند ربّى يُطعمُنى ويسقينى.» وأمّا الأثر: ما
9 قال بعض المشايخ فى صفة الصوفيّة، فقال «من كان مع الله كان بلا مكان.»
وهذا يدلّ على أنّه ليس بجسمٍ، اذ الجسم متركّب ومنقسم، وليس فى هذا
العالم ما لا ينقسم لا فى الوهم ولا فى العين.

12 فروح الانسان — وهو الروح الالٰهىّ — ليس فى هذا العالم. نعم! له
تعلّق بالبدن كتعلّق المَلك بالمُلك، ويتصرّف فيه كما يشاء. وما دام تعلّقه
ثابتًا، يبقى الانسان حيًّا؛ واذا انقطع علاقته، ينقطع حيوته. وفى بدن الانسان

---

1 حسب الواحد P : حبّ الواحد TM مقابله شود به كتاب أخبار الحلّاج... اعتنى بنشره... ل. ماسينيون وپ. كراوس، پاريس ١٩٣٦ ص ٣٦ س ٧ «حسب الواجد افراد الواحد له.» 3 ولا جسمانى TM : — P ‖ 4 سورة ٥٤ (القمر) آية ٥٥ ‖ 6 هذه الصفات MP : هذه صفات T ‖ عن MP : من T ‖ 7 وليس P : ليس TM ‖ فرق : فرقا TMP ‖ تصرفه TM : بتصرفه P ‖ 8 ابيت عند ربى : رجوع شود به كتاب سفينة بحار الانوار، تهران ١٣٥٥، جلد ٢ ص ٨٥ (أظلّ عند ربّى...) ‖ ما TM : — P ‖ 9 فقال TM : — P ‖ كان بلا مكان TM : كان اللامكان له P ‖ 10 ومنقسم P : منقسم TM ‖ 12 وهو TM : هو P ‖ 13 بالبدن كتعلق TM : — P ‖ 14 حيوته TP : حياته M

جسمٌ لطيفٌ بخاريٌّ يسمّى روحًا حيوانيًّا بسبب بقائه يبقى العلاقة ، والّا فيموت.
ولولا يكون الأمر على هذا الوجه ، فكيف يتصوّر أنّ الروح الألٰهيّ ـ وهو
3 النفس الناطقة ـ يخرق السماوات ويصعد الى فوق ؟ فانّ خرق الافلاك غير
متصوّر ، لأنّ الافلاك أبدًا فى الدوران ، ولا يتصوّر عليه الحركة المستقيمة ؛
فانّ الحركة المستقيمة لا تكون مقتضى طبعه ، فان كان يلتأم بعد الخرق ،
6 فيلزم أن يتحرّك مستقيمًا .

(٨) والحركات تحصّل الاستعدادات ، وواهب الصور يعطى الوجود كما انّ
الماء اذا صار حارًّا شديد الحرارة استعدّ هيولاه لقبول الهوائيّة ، فيعطى
9 الواهب هوائيّةً ، واذا تمّ مزاج الانسان يعطى له نفسًا ناطقةً . فعند الحكيم
العقول والافلاك دايمة لدوام علّتها . وكلّ ما يتجدّد فى عالم الكون والفساد
حادثٌ لحدوث علّته .

12 (٩) والهيولى عبارة عن جوهرٍ يلبس تارةً الصورة الناريّة وتارةً الصورة
الهوائيّة وتارةً الصورة المائيّة وتارةً الصورة الترابيّة . فظاهر صيرورة الماء
هواءً ، فانّ الانسان يرى القطرات من الندى مرّةً بعد أُخرى ، فذلك هواء
15 صار ماء وماء صار هواء . والعناصر الأربعة نار وهواء وماء وتراب . فالنار فى
غاية البعد من المركز ، والتراب فى غاية البعد من المحيط .

4 عليه : يعنى على الفلك | 5 بعد TP : عند M | 6 يتحرك TM : سحرق P | 8 لقبول MP : بقبول T | 10 دايمة TM : — P | وكل ما P : فكل ما TM | 11 لحدوث TM : يحدث P | 12 عن جوهر T : أمر P ، — M | يلبس TM : يصل P | 12–13 وتارة الصورة الهوائية MP : — T | 13 فظاهر MP : وتارة T | 14 القطرات TM : قطرات P | الندى P : الند M الند(!) T | بعد P : — TM | فذلك TP : وذلك M | هواء TP : هواء ما M | 15 فالنار TM : والنار P

(١٠) ومن امتزاج هذه العناصر يحصل المواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان. والحيوان أشرف من النبات وأتمّ مزاجًا. والنبات أتمّ من المعادن، فالنبات اشترك مع الحيوان فى قوى، وزاد الحيوان على النبات بأمور أخرى. أمّا اشتراك النبات مع الحيوان < فهو > كان فى القوى الغاذية والناميّة والمولّدة، وما يحتاج فى الغذاء من القوّة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. وما زاد الحيوان به على النبات فهى القوى المدركة، وهى خمسة باطنة وخمسة ظاهرة. أمّا الخمسة الظاهرة، فهى السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس. وامّا الخمسة الباطنة، فهى الحسّ المشترك والخيال والمتخيّلة والوهم والحافظة.

(١١) والانسان أشرف الحيوانات اختصّ بأمرٍ مفارقٍ وهى النفس الناطقة، قايمة بنفسها، لا فى أين، حيّة، عالمة، مدبّرة للابدان، كما اشار اليه التنزيل «فالسابقات سبقًا» وهى العقول «فالمدبّرات أمرًا» وهى النفوس. وعند الحكماء كما انّ لابداننا نفسًا ناطقةً، فللافلاك أيضًا نفوس ناطقة حيّة عالمة عاشقة لمبدعها مشتاقة < أبدًا > فأبدًا فى الوجد الدايم واللّذّة المتواترة. ويتعدّى لذّتها الى أبدانها، فيتحرّك أبدانها كصاحب الوجد من أصحاب التجريد. ولكلّ نفسٍ فلكٌ، فلهذا اختلف حركاتهم. وبسبب حركاتهم يوجد الخير الدايم فى هذا العالم. وليس لهذا العالم نسبة معتبرة الى عالم الأثير.

2 مزاجا TM : + منها P | 6 به TM : – P | وهى P : – TM | 8 الحس TP : – M | والمتخيلة TM : – P | 9 والحافظة TM : + والمفكرة P | 12 فالسابقات...فالمدبرات : والسابقات... والمدبرات TMP | سورة ٧٩ (النازعات) آية ٤ و٥ | وهى TP : هى M | 13 كما TM : – P | فللافلاك TM : وللافلاك P | 14 فأبدا TP : تأبدا M | فى الوجد TM : فى الواحد P | 15 لذتها TM : لذاتها P | 17 عالم الاثير TM : العالم الاثيرى P

(١٢) والعوالم عند الحكماء ثلثة : عالم العقول وهو عالم الجبروت ، وعالم النفوس وهو عالم الملكوت ، وعالم الملك وهو عالم الاجرام .

(١٣) ويعتقدون أنّ نفس الآدمىّ تبقى ان كانت عارفةً بالله وبملائكته منقّشةً بالحقايق ، ولها درجة انتقاش الحقايق ، فانّه غاية كمال النفس تجد من اللّذّات ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وان كان جاهلًا بالله وبملائكته ، فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال ــ عزّ من قايل ــ « مَن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضلّ سبيلًا . » والأعمى يكون فى الظلم « ظلماتٌ بعضُها فوق بعض . » فيتألّمون بعذاب الحجاب عن الله ، وبما فات من راحة الدنيا ، وباكتسابهم الهيئات الرديّة ــ كما قال تعالى « كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » اشارة الى البعد عن الله ــ وبالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون من لذّات الدنيا ، كما قال « وحيل بينهم وبين ما يشتهون . »

(١٤) ويعتقدون أنّ الانبياء ــ عليهم السّلام ــ مبعوثون بالحقّ لمصلحة نظام العالم ، وليذكّرهم الآخرة ، فانّ الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين فى احوال الدنيا ، فلا بدّ ممّن يقنّن لهم قانونًا مضبوطًا . ولا بدّ وأن يكون هذا الشخص شريف النفس عالمًا قادرًا على ما لا يقدر غيره فى زمانه بشرف نفسه ؛ فانّ النفس اذا كانت شريفةً وقويت قوّتها ، تؤثّر فى هذا العالم تأثيرًا عظيمًا ، لأنّها تتّصل بروح القدس ، وتأخذ منه العلوم ، فتكتسب منها قوّةً نورانيّةً

3 و 6 وبملائكته T : وملائكته MP | 7 سورة ١٧ (بنى اسرائيل) آية ٧٤ | 8 سورة ٢٤ (النور) آية ٤٠ | 9 وبما TM : وانما P | 9—10 سورة ٨٣ (المطففين) آية ١٤ | 11 سورة ٣٤ (السبا) آية ٥٣ | 12 —13 لمصلحة نظام TP : لمصلحتهم لنظام M | 13 الآخرة TP : للآخرة M | غافلون MP : غافلين T | منصفين TM : مصيبين P | 14 وأن TM : أن P | 15 لا T : — MP

وخاصّيّة التأثير، كالحديد الحامية اذا جاور النار تكتسب منه هيئةً نورانيّةً وخاصّيّة الاحراق. وقد يحصل هذه الدرجة للأولياء، والأنبياء مخصوصون بمزيد درجة، وهو انّهم مأمورون باصلاح الخلق وأداء الرسالة، دون الاولياء. 3

(١٥) واعلم أنّ أرباب الرياضة اذا حصل لهم العلوم، وفكروا فى معلوماتهم من مسبّب الاسباب وما دونه من مبدعاته فكرًا لطيفًا، ويضعف قواهم بتقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب وذكرُهم باللسان. وتارةً يستعينون 6 بنغمة رخيمة وبروايح طيّبة وبرؤية أمور متناسبة. فيحصل لهم أنوار روحانيّة حتّى يصير ذلك ملكةً ويصير سكينةً. فيظهر لهم أمور غيبيّة ويتّصل بها النفس اتّصالًا روحانيًّا. ويسرى ذلك على المتخيّلة على ما يليق بحال المتخيّلة، 9 ويرى الحسّ المشترك. فيرون الاشباح الروحانيّة على أحسن ما يتصوّر من الصور، ويسمعون منه الكلام العذب، ويستفيدون منه العلوم؛ وقد يرون أشياء مكتومة. فلهم الحظّ الأوفر والمقام الأعلى فى الدنيا والآخرة. فطوبى 12 لمن أدرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه فى الدنيا درجة يلتذّ بها فى دار الفناء ويفرح بها فى دار البقاء.

وأسأل الله التوفيق فانّه قدير وبالاجابة جدير والمبدع للكلّ. والحمد لله 15 والصلوة على نبيّنا وسيّدنا محمّد وآله أجمعين.

---

1 جاور TM : حاوز P | منه TM : فى مجاورته P | 2 مخصوصون TM : مخصوصين P | 3 درجة TM : ودرجة P | دون الاولياء TM : دون الانبياء P | 6 وذكرهم TM : ذكرهم P | 7 بنغمة رخيمة TM : بالنعمة الوجهة (؟) P | 8 بها P : به TM | 9 على المتخيلة TP : بالمتخيلة M | 10 الاشباح : السح MP الشيخ (!) T | 11 الصور P : الصورة TM | منه العلوم TP : — M | 12 أشياء مكتومة TM : الاشياء المكتومة P | 15 والمبدع للكل TM : — P | 15–16 والحمد لله ... أجمعين M : الحمد به والصلوة على نبينا وسيدنا محمد عليه الصلوة والسلام T والحمد لله رب العالمين P

تمّت عقايد الحكماء من املاء امام أهل الحكمة
الشيخ الالٰهىّ الربّانىّ السهروردىّ
قدّس اللّٰه روحه العزيز.



1-3 تمت ... العزيز T : — MP

قصّة الغُربة الغَرْبيّة

با ترجمه وشرح فارسی

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العارف فريد عصره وشيخ دهره الشيخ شهاب الدين

3 السهروردیّ قدّس الله روحه ونوّر ضريحه :

< مقدّمة >

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصًا على

6 سيّدنا محمّد المصطفى وآله وصحبه أجمعين.

< گوید شیخ پیشواءِ داناءِ آگاه، یگانهٔ زمان وبزرگ دوران خویش،

شیخ شهاب الدّین سُهروردی قدّس الله روحه ونوّر ضریحه :

9 **دیباچه**

سپاس مر خدایرا که پروردگار جهان است، ودرود مر بندگان وی‌را ـ که

ایشان‌را بر گزید ـ خصوصًا مهتر ما محمّد مصطفی وخاندان ویاران او، همگان.

---

1 بسم الله..: + وبه استعين T ، للشيخ شهاب الدين المقتول ، بسم الله... P ‖ 2–3 قال... ضريحه A : هذه كلمات مرموزة للشيخ السعيد الشهيد سرّ الله فى الارض شهاب الدين السهروردى وهو المعروف بخالق البرايا ـ اعلى الله درجته ـ وقد حاذى بها رسالة حىّ بن يقظان للشيخ الرئيس وسماها <قصّة الـ>غربة الغربية Z ، – BTRPM ‖ 5 الحمد لله..: اين مقدمه در BZ موجود نيست ‖ رب العالمين TRM : – AP ‖ والسلام TRM : وسلام AP ‖ الذين اصطفى : – A ‖ 6 سيدنا... أجمعين P : محمد وآله TARM ‖ 9 ديباچه : نيز ترجمهٔ فارسى مقدمه در نسخهٔ B موجود نيست ، لذا در اينجا بنقل ترجمه‌اى كه دكتر محمد معين از مقدمهٔ نسخهٔ عربى كرده است ، ميپردازيم.

امّا بعد: فانّى لمّا رأيتُ قصّة «حيّ بن يقظان» صادفتُها مع ما فيها من عجايب الكلمات الروحانيّة والاشارات العميقة متعرّيةً من تلويحات تشير الى الطَوْر الأعظم الذى هو «الطامّة الكُبرَى» المخزونة فى الكتب الالٰهيّة، 3 المستودعةُ فى رموز الحكماء، المخفيّة فى «قصّة سلامان وأبسال» التى رتّبها صاحب قصّة «حيّ بن يقظان»، وهو السرّ الذى ترتّب عليه مقامات أهل التصوّف وأصحاب المكاشفات، وما أُشير اليه فى رسالة «حيّ بن يقظان» الّا 6 فى آخر الكتاب حيث قيل: «ولربّما هاجَرَ اليه أفرادُ من الناس» الى آخر الكلمات. فأردتُ أن أذكر منها شيئـًا فى طرز قصّة سمّيتُها أنا «قصّة الغُربة

امّا بعد: چون داستان «حيّ بن يقظان» را خواندم، هر چند شامل 9 سخنان روحانى شگفت واشارتهاء عميق شگرف است، آنرا عارى يافتم از تلويحاتى كه اشاره كند بطور اعظم، يعنى طامّهٔ كبرى كه در نامههاء خداوندى مخزون است، ودر رمزهاء حكيمان مكنون، وهم در «داستان سلامان 12 وابسال» ــ كه گويندهٔ قصّهٔ «حيّ بن يقظان» آنرا پرداخته، ــ پوشيده آمده است. رازى است كه مقامات پيروان تصوّف وصاحبان مكاشفه بر آن استوار

---

1 لما رأيت: لما سافرت ورأيت A ‖ صادفتها: فصادفتها A ‖ 2 الكلمات TARtP: الكلام RM ‖ العميقة: العمقية A ‖ متعرية من: معربة عن A ‖ 3 الطامة الكبرى: سورة ٧٩ (النازعات) آية ٣٤ ‖ المخزونة RtP: المخزون TARM ‖ 4 المستودعة RtP: المستودع TARM ‖ المخفية RtP: المخفى TARM ‖ 6 أصحاب: — T ‖ 6–7 فى رسالة... حيث قيل: الا فى آخر الرسالة قيل A ‖ 7 ولربما: وربما A ‖ 7–8 الى آخر الكلمات: — A رجوع شود بقصّهٔ حيّ بن يقظان با ترجمه وشرح فارسى، چاپ ه. كُربين، تهران ١٩٥٢، بند ٢٤ ص ٨١ و٨٢ ‖ 8 منها شيئا RM: شيئا منها P شيئا AT ‖ طرز: طور A ‖ قصة P: قصته TARM ‖ سميتها ARtP: سميته T اسميه RM

الغربيّة » لبعض اخواننا الكرام، وعلى الله أتوكّل فيما أروم .

* * *

(١) **مبدأ القصّة** : لمّا سافرتُ مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر الى بلاد المغرب، لنصيد طايفةً من طيور ساحل اللُّجّة الخضراء،

است، ودر رسالهٔ « حيّ بن يقظان » < نيز > بدان أشارتی نيست ، جز در پايان كتاب، آنجا كه آمده « بوَد كه يكی از مردمان بنزديك وی شود » تا پايان گفتار. پس بر آن شدم كه اندكی از آن بشيوهٔ داستانی بنام « قصّهٔ غربت غربيّه » برای بعض دوستان بزرگوار، بپردازم. ومرا در آنچه آهنگ كنم بر خدای توكّل است. >

* * *

(١) شرح. چنين حكايت ميكند موضح اين عبارات ومستنبط اين اشارات كه « چون سفر كردم با برادر خود عاصم » وبعاصم قوّت نظری ميخواهد كه خاصّهٔ نفس است بی شركت بدن، دليل بر آن كه عاصم پناه بود از هر مهلكی وضلالتی، « از ديار ما وراء النهر » يعنی عالم علوی، « الی بلاد المغرب » يعنی عالم هيولا كه نسبت < آن > با عالم علوی لبس تاريكيست، « تا صيد كنيم گروهی از مرغان ساحل درياء سبز » وبدين دريا عالم محسوسات خواسته است، تا علم محسوسات حاصل كنيم وكمال خويش در يابيم وترقّی كنيم از آنجا بعقل ملكة واز عقل ملكة بعقل مستفاد.

‖ أتوكل : + وبه استعين AP ‖ أروم : — A ‖ ‖ مبدأ القصة : — BZ ‖ أخي عاصم : القوة الفطرية Aa اراد القوة النظرية العاصمة عن الضلال Ra اراد القوة النظرية Pa ‖ ديار ما وراء النهر : العالم العلوی AaRaPa ‖ ‖ بلاد المغرب : العالم الهيولانی AaRaPa ‖ من طيور ساحل اللجة (لجة B) B∽Z : من طيولجة (كذا) A ‖ من طيور : الكمالات الممكنة للنفس Ra العلوم الجزئية Pa ‖ اللجة الخضراء : العالم المحسوس Aa عالم المحسوسات Ra العقل المستفاد Pa ‖ ‖ بود كه.. : نصّ ترجمة رسالة حيّ بن يقظان.

(٢) فوقعنا بغتةً فى « القرية الظالم أهلها » أعنى مدينة قَيْرَوان.

(٣) فلمّا أحسّ قومُها أنّنا قدمْنا عليهم فجاءةً ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادى ابن الخير اليمانىّ، 3

(٤) أحاطوا بنا، فأخذونا مقيَّدين بسلاسل واغلال من حديدٍ، وحبسونا فى مقعر بئرٍ لا نهاية لسمكها.

---

(٢) شرح « پس بيفتاديم ناگهان بديهى كه اهل او ظالم اند، اعنى مدينة قيروان » يعنى اين عالم، وبظالمْ عالميان خواسته است، يعنى عالمْ تضادّ است، وتضادّ بى جنگ نباشد، وجنگ بى ظلم نباشد. 6

(٣) شرح « پس چون از قدوم ما آگاه شدند وبدانستند كه ما پسران ‹شيخ هادى› ابن الخير اليمانى ايم » وبهادى فيضِ اوّل خواسته است، وبخير عقل كلّى، كه واسطهٔ هدايت وخير ايشانند. 9

(٤) شرح « بگرفتند مارا وببستند بسلسلها واغلال، وبزندان كردند 12

---

1 فوقعنا BTRPM : وقعنا A فوقعت Z | القرية الظالم اهلها : جميع الدنيا Aa الدنيا Ra الجسد Pa سورة ٤ (النساء) آية ٧٧ | اعنى مدينة قيروان TRM :– BAPZ | 2 أحس (اخبر Rt) TRPM : + بنا BAZ | قومها : أهلها B القوى الجسمانية Pa | فجاءة : بغتة BZ | 2–3 الشيخ المشهور بالهادى (بهادى TRPM)...اليمانى TARPM : الشيخ الهادى... اليمانى المشهور BZ | 3 الهادى : الفيض الاول Aa العقل الفعال Pa | الهادى ابن الخير : اى الفيض الاول والعقل لانهما واسطتان للهداية والخير الكلى Ra العقل الفعال والعقل الاول Ri | الخير : العقل الكلى Aa العقل الاول Pa | اليمانى : لقوله ع‌م « انى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» Pa | 4 أحاطوا بنا :– BZ | فأخذونا TRM : وأخذونا AP أخذونا BZ | بسلاسل واغلال : بالسلاسل والاغلال Z الشهوات والهيئات الردية Pa | من حديد :– BZ | وحبسونا : وحشونا B | 5 مقعر : قعر BZ | مقعر البئر : العالم الظلمانى Aa البدن Ra العالم العنصرى Pa | لسمكها : لعمقها Z

(٥) وكان فوق البئر المعطّلة التى عُمّرت بحضورنا قصرٌ مشيَّدٌ وعليها أبراجٌ عدّة.

3 (٦) فقيل لنا: لا جُنَاح عليكم اِن صعدتُم القصر متجرّدين اذا أمسيتُم، امّا عند الصبح فلا بدّ من الهُوِىّ فى غَيابة الجُبّ.

مارا در چاهى كه قعرِ آنرا نهايت نيست» وبدين بند وزندان تن خواسته

6 است، وبچاه اين عالم ظلمانى.

(٥) شرح «وبود بر بالاءِ آن چاه كه بحضور <ما> آبادانش كردند» يعنى نفوس كه پيشتر از اجسام واجرام مُبدَع شدند، «قصرى مشيَّد وبر وى

9 بُرجهائى بسيار» يعنى افلاك.

(٦) شرح «پس بما گفتند كه باكى نباشد اگر مجرّد بقصر بر آييد چون شب باشد، امّا چون روز باشد لا بدّ است كه ديگر بار فرو افتيد از قصر

12 بنِ چاه» وبدين آن خواسته است كه شب بخواب توانيد بعالم علوى بر آمدن وصُوَر معقولات ديدن، از آنكه حواسّ بخواب معزول شده باشند وغلبه نكنند، وبدين سبب تو قابل باشى. امّا بروز ببيدارى محالست كه از غلبهٔ

15 حواسّ تورا پرواءِ آن باشد، يعنى بمرگ توان بعالم معقولات رسيدن، وخواب

---

1 وكان : وكانت B فكانت Z ‖ المعطلة : — A ‖ بحضورنا : بحظورنا B ‖ قصر مشيد : النفوس Aa اى النفوس الفلكية لانها قبل الاجسام Ra الارواح قبل الاجساد Pa ‖ وعليها : عليها TRM BPZ وعليه A ‖ 2 ابراج عدة : الافلاك RaPa ‖ 3 ان : اذا A ‖ القصر : على القصر TARPM B الى القصر Z ‖ أمسيتم : اى فى النوم Aa حالة النوم ليعطل الحواس Ra اذ ملتم عن الحواس والمحسوسات Pa ‖ 4 اما عند : وعند A ‖ عند الصبح : اى الانتباه Aa لاشتغال النفس بالمحسوسات Ra الاشتغال بها Pa ‖ غيابة : R⁀Zt غاية Z ‖

7 بحضور : بحظور B

(٧) وكان فى قمر البئر « ظُلُماتٌ بعضها فوق بعض » اذا أخرجنا أيدينا لم نَكَدْ نراها.

(٨) الّا انّا فى آونة المساء نرتقى القصر مُشرفين على الفضاء ناظرين من كوّةٍ. فربّما يأتينا حماماتٌ من ايوك اليمن مُخبرات بحال الحمَى، وأحيانًا يزورنا بروقٌ يمانيّةٌ تومض من الجانب الأيمن الشرقىّ وتُخبرنا بطوارق نجد، ويزيدنا رياح الاراك وجدًا على وجد. فنتحنّن ونشتاق الى الوطن.

مرگ دوّم است. وقرآن بدين ناطق « الله يتوفّى الأنفسَ حينَ مَوتِها والتى لم تَمُتْ فى منامها »

(٧) شرح « وبود در بُن آن چاه تاريكى تو بر تو، چنانكه چون دست بيرون كردمانى، نزديك بودى بناديدن » وبدين تاريكيها هيولانيات وكثافات اجسام خواسته است.

(٨) شرح « مگر آن بود كه شب بر آن قصر مى آمديم، وبر فضا نگاه مى كرديم نگران از روزن. بسيار بودى كه بيامدى بما فاختگان از تختهاء آراستهٔ يمن آگاهى دهنده از حال حمى. وگاه گاه زيارت كردى

1 سورة ٢٤ (النور) آية ٤٠ ‖ ظلمات : اى كثافات الهيولى والاجسام Aa الهيولانيات وكثافات الاجسام Pa ‖ اذا : اذ RM ‖ 1—2 اذا أخرجنا... نراها : « اذا اخرج يده لم يكد يراها » سورة ٢٤ آية ٤٠ ‖ 3 انا : — AP ‖ آونة TRPMZ : اوبة BA أوقات Rt ‖ السماء : + حين P حين خمود الحواس بالنوم او بالرياضة Pa ‖ القصر : للقصر A ‖ 4 بحال : بأحوال P ‖ وأحيانا : + وفى احيان A ‖ 5 يزورنا : رأينا RM ‖ بروق يمانية BTAP : بروقا يمانية RM بروق اليمانية Z ‖ تومض : اومضت RM ‖ من الجانب الايمن : مقابله شود ببند ٩ وبسورة ٢٨ (القصص) آية ٣٠ ‖ وتخبرنا بطوارق نجد : ونحن بطواف نجد Rt ‖ 6 فنتحنن : اى نشتاق الى العالم العقلى لانا منه Aa ‖ الى الوطن : — A العالم العلوى Aa ‖ 7—8 سورة ٣٩ (الزمر) آية ٤٣ ‖ 10 كردمانى : كرده مانى B ‖ هيولانيات : هيولات B

(٩) فَبَيْنا نحن فى الصعود ليلًا وفى الهبوط نهارًا، اذ رأينا الهدهد دخل
من الكوّة مسلِّمًا فى ليلة قمراء، وفى منقاره رقعة صدرت «مِن شاطئِ الوادِ
3 الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة.»

<هارا> درخشهائى يمانى كه روشن شدى از جانب راست شرقى خبر دهنده
از راه آيندگان نجد، وبيفزودى هارا <رياح اراك> شوق بر شوق. پس
6 مشتاق ومتحنّن شدمانى، وآرزوى وطن‌مان بر خاستى.»

واين همه برسمِ عَرَب گفته است، كه ايشان بأطلال ودِمَن وبباد وبوىِ
گلها بر معشوق دلالت كنند. وبدين آن خواسته است كه بخواب از عالم
9 ارواح ــ از عزلت حواسّ ــ چيزهاءِ روحانى وصُوَر معقولات مى توانستيم ديدن،
«وبدان آرزوى وطن‌مان مى خاست» يعنى ما نيز از آن عالميم.

(٩) شرح «پس بشب بر بالا بوديم وبروز بزير، تا بديديم هدهدى كه
12 در آمد از روزن سلام كنان در شبى روشن با مهتاب، ودر منقارش رقعه‌ئى
<كه> صادر شد از وادى ايمن.» وبدين هدهد قوّت الهام‌را خواهد، وبشب
روشن يعنى صافى بوديم از كدورات طبيعى وبخارات فاسد. ووادى ايمن عالم
15 علوى‌را خواهد، وهر كجا يمين ويمن افتد همين باشد، ويسار وأيسر عالم
سفلى‌را خواهد. وبر آن رقعه نبشته.

---

1 نحن : ــ BZ ‖ وفى الهبوط : والهبوط P ‖ اذ : اذا B ‖ الهدهد : القوى الالهامية Ra الالهام Pa ‖ 2 ليلة قمراء : يريد الصفاء عن الكدورات الطبيعية Ra ‖ 2—3 الواد الايمن : العالم العلوى Aa ‖ 3 فى البقعة المباركة من الشجرة : ــ BZ، سورة ٢٨ (القصص) آية ٣٠ ‖ 10 عاليم : عالميم B ‖ 16 وبر آن رقعه نبشته : رجوع شود ببند ١٢

(١٠) وقال لنا : انّى أحطتُ بوجه خلاصكما وجئتُكما « من سبأ بنبأ يقين » وهو ذا مشروح فى رقعة أبيكما.

(١١) فلمّا قرأنا الرقعة فاذا فيها انّه من الهادى أبيكما وانّه: بسم الله الرحمن الرحيم. شوّقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترتحلوا، واشرناكم فلم تفهموا.

(١٢) وأشار فى الرقعة اليّ بأنّك يا فلان! ان اردتَ أن تتخلّص مع أخيك، فلا تنيا فى عزم السفر، واعتصما بحبلنا وهو جوزهر الفلك القدسىّ المستولى على نواحى الكسوف.

---

(١٠) شرح « آوردم شمارا از سبا » يعنى از گمان « بخبر يقين، ودر نامهٔ پدرتان مشروح است. »

(١١) شرح « پس چون نامه بخوانديم، در آنجا بود كه از پدرتان هادى بشما بنام خداء بخشاينده وبخشايشگر. آرزومندتان كرديم، آرزومند نميشويد؛ وبخوانديم شمارا، رحلت نميكنيد؛ واشارت كرديم، فهم نميكنيد. »

(١٢) شرح « ودر نامه نبشته بود واشارت كرده كه اى فلان!

---

1 وقال لنا ... خلاصكما : — BZ ‖ بوجه TP : + من ARM ‖ وجئتكما : جئتكما B جئتكم Z ‖ 1—2 سورة ٢٧ (النمل) آية ٢٢ ‖ 2 وهو ذا : وها هو ذا B ‖ أبيكما TBRM : أبيكم AZ، — P ‖ 3 ابيكما : أبيكم Z — B ‖ 4 شوقناكم : فشوقناكم Z ‖ 4—5 ودعوناكم... فلم تفهموا TBPZ : دعوناكم فلم تجيبوا اشرناكم فلم تفهموا RM اشرناكم فلم تفهموا دعوناكم فلم ترحلوا A ‖ 6 فى الرقعة : الى الرقعة Z ‖ بأنك يا فلان ان اردت : يا فلان انك اذا اردت A ‖ 6—7 مع أخيك : اى مع القوة الفطرية فانها العاصمة Aa اى القوة النظرية Ra ‖ 7 فلا تنيا : فلا تتهاون B ‖ واعتصما TRM : واعتصم BAPZ ‖ بحبلنا : اى العلم والرياضة Ra يعنى علم الرياضة Za ‖ 8 الكسوف : الكسوفات A

(١٣) فاذا أتيتَ « وادى النمل، » فانفضْ ذَيْلك، وقُل: الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أماتنى « واليه النشور » وأهلكْ أهلَك.

3 (١٤) واقتلِ امرأتَك « انّها كانت من الغابرين » وامضِ حيث تُؤمَر فـ « انّ دابر هؤلاء مقطوعٌ مُصحِبين » واركبْ فى السفينة، وقُل « بسم الله مَجرٰيها ومرسٰيها »

(١٥) وشرح فى الرقعة جميع ما هو كاين فى الطريق، فتقدّم الهدهد

---

6 <اگر> خواهى كه با برادرت » يعنى قوّتِ نظرى كه عاصم است، « خلاص يابى، در عزم سفر سُستى مكُن، ودست در ريسمانِ ما زن، وآن جوزهر فلك قدسى است مستولى بر نواحى كسوف » يعنى عالم رياضت.

9 (١٣) شرح « پس چون بوادى مورچگان برسى » يعنى حرص، « دامن‌را بيفشان » يعنى از علايق، « وبگو: سپاس خدايرا عزّ وجلّ كه مارا زنده كرد پس از آن كه مرده بوديم، ونشر ومصيرِ ما باوست. »

12 (١٤) شرح « وبكُش زنت‌را كه اورا پس مانده نيست » يعنى شهوت‌را. « برو چنانكه فرموديم ودر كشتى نشين، وبگو: بسم الله رفتن‌را وايستادن‌را »

(١٥) شرح « وشرح كرده بود در رقعه آنچه در راه بودنيست. پس

---

1 وادى النمل: سورة ٢٧ (النمل) آية ١٨ ‖ فانفض: فانفضض B، اى من الحرص والعلايق Ra اى تجرّد من العلايق Aa ‖ 1—2 الذى أحيانى بعد ما أماتنى: الذى أحيانا بعد ما أماتنا BZ مقابله شود با سورة ٢ (البقرة) آية ٢٤٤ و٢٦٠ ‖ 2 اليه النشور: سورة ٦٧ (الملك) آية ١٥ ‖ واهلك اهلك TRPZ: والحق اهلك A واهلك سوء اهلك M اى الشهوة Ra، —B ‖ 3 اقتل: اى اترك Aa ‖ كانت: —BA، سورة ٢٩ (العنكبوت) آية ٣١ ‖ وامض: واحضر B ‖ وامض حيث تؤمر: مقابله شود با سورة ١٥ (الحجر) آية ٦٥ ‖ 3—4 ان دابر... مصحبين: —B، سورة ١٥ آية ٦٦ ‖ 4 واركب..: مقابله شود با سورة ١٨ (الكهف) آية ٧٠ ‖ وقل بسم الله..: سورة ١١ (هود) آية ٤٣ ‖ 5 فى الرقعة: —A ‖ فتقدم BT وتقدم RM فتفقد AZ فتفقدت P فافتقد Rt

وصارت الشمس فوق رؤوسنا اذ وصلنا الى طرف الظلّ . فركبنا السفينة وهي تجرى بنا « في موجٍ كالجبال » ونحن نروم الصعود على جبل طور سينا ، حتّى نزور صومعة أبينا .

(١٦) وحال بيْني وبين وَلَدِى « الموج فكان من المُغرَقين . »

هدهد پيش رفت » يعنى الهام « وآفتاب بالاءِ سرِ ما شد » يعنى عمر بتنگى رسيد، صورت مبدّل شد « < چون > بكنار سايه رسيديم » يعنى هيولا نيز خواست از صورت منفكّ شدن . ودليل بر آن كه < از > شمس وظلّ هيولا وصورت خواهد ، قوله عزّ وجلّ « ألم ترَ الى ربّك كيف مَدَّ الظلّ ولو شاء لَجعله ساكنًا ، ثمّ جعلنا الشمس عليه دليلًا » يعنى اگر آفتاب دليل نبودى – يعنى صورت كه بفعل است ، – اين سايه‌را – يعنى هيولا – اعتبار وجودى نبودى ، يعنى امريست عدمى . « پس بنشستيم در كشتى ومى خواستيم كه بطور سينا رويم تا زيارت صومعهٔ پدر كنيم . »

(١٦) شرح « پس موج حجاب شد ميان من وپسر » يعنى روح حيوانى، « < واو > غرقه شد . »

---

1 الشمس فوق رؤوسنا : اى قرب الموت Ra | اذ وصلنا الى طرف الظل : اى مفارقة الهيولى عن الصورة عندهم اى عند النفوس الجزئية المجردة Aa اى وقت انفصال الهيولى من الصورة ، والدليل على ان الشمس والظل هما الهيولى والصورة قوله « ألم تر... » وألخ (رجوع بترجمهٔ فارسى شود) Ra | 2 كالجبال : كالظل Z ، سورة ١١ (هود) آية ٤٤ | 3 نزور : نروم Z | 4 ولدى : اى الروح الحيوانى RaZa | سورة ١١ (هود) آية ٤٥ | 7 هيولا : وهيولا B | 8–9 سورة ٢٥ (الفرقان) آية ٤٧

(١٧) وعرفتُ أنّ قَوْمِي « مَوعِدهم الصبح أليس الصبح بقريبٍ ؟ »
(١٨) وعلمتُ أنّ « القرية التى كانت تعمل الخبائث » يُجعَل « عاليها
3 سافلَها » ويمطر « عليها حجارة من سجّيلٍ منضودٍ . »
(١٩) فلمّا وصلنا الى موضع يتلاطم فيه الأمواج ويتدحرج المياه،
أخذتُ ظِئْرى التى أرضعتْنى وألقيتُها فى اليمّ .

---

6 (١٧) شرح « وبدانستم كه صبح نزديك ماست » يعنى <اتّصال> نفوس
جزئى وكلّى .
(١٨) شرح « وبدانستم كه ديهى كه درو پليديها مى كنند، زير وزبر
9 خواهد شد » يعنى عالم صغرى، « وباريدنيست بر وى بارانى از سنگ وگِل » يعنى
بيماريها ووباها وپليديهاءِ قواءِ مذموم مى خواهد، چون كبر وبخل <و> حسد .
(١٩) شرح « پس چون برسيديم بجايگاهى كه < در آن > امواج تلاطم
12 مى زد وآبها منقلب مى شد، دايهٔ خويش‌را بگرفتم ودر آب انداختم » يعنى
چون بجايگاهى رسيدم كه امزجه مضطرب شد، روح طبيعى‌را غرقه كردم،
يعنى از آن نيز بگذشتم .

---

1 موعدهم TARPM : عندهم BZ ‖ سورة ١١ (هود) آية ٨٣ ‖ الصبح : الاتصال Aa اى اتصال النفوس الجزئية بالنفس الكلية RaZa ‖ 2 القرية T⁀RtZ : قريته RM، المراد منها العالم الصغرى RaZa ‖ سورة ٢١ (الانبياء) آية ٧٤ ‖ تعمل الخبائث : اى الشهوات الجرمانية Aa ‖ 3 حجارة من سجيل : سورة ١١ (هود) آية ٨٤، اى امراض النفوس مثل البخل والحسد وغيرها Aa اى انواع الخبائث والامراض والملكات المذمومة Ra اى الكبر والحقد والحسد والبخل والعجب وغيرها Za ‖ 4 فيه TP : — B⁀Z ‖ 5 أخذت : فأخذت BZ ‖ وألقيتها فى اليم : اى الروح الطبيعية Ra الروح الطبيعى Aa مقابله شود با سورة ٢٨ (القصص) آية ٦ ‖ 6 و 8 وبدانستم : وبدانستيم B

(٢٠) وكُنّا نسير في جارية « ذاتِ ألواح ودُسُر. » فخرقنا السفينة خيفةَ ملكٍ وراءنا « يأخذ كلّ سفينةٍ غصبًا. »

(٢١) والفلك المشحون قد مرّ بنا على جزيرة ياجوج وماجوج الى الجانب الأيسر من الجوديّ. 3

(٢٢) وكان معي من الجنّ مَن يعمل بين يدى ، وفي حكمي عين القطر. فقلتُ للجنّ « انفخوا فيه حتّى صار مثل النار. » فجعلتُ سدًّا حتّى انفصلتُ عنهم. 6

---

(٢٠) شرح « ومى رفتيم بكشتى با تختها ولينها ومسمارها » يعنى هنوز با بدن بوديم ، « پس كشتى‌را بدريديم از بيم پادشاهى كه وراءِ ما بود واز هر كشتى باج مى ستد بغصب » يعنى ملك الموت. 9

(٢١) شرح « پس اين كشتىِ ما برسيد بكوه ياجوج وماجوج » يعنى درين حالتْ انديشهاءِ فاسد وحبِّ دنيا در خيال من مى گشت. 12

(٢٢) شرح « ودر آن وقت پيش من بودند پريان » يعنى قوّت خيال

---

1 فى : الى A ‖ سورة ٥٤ (القمر) آية ١٣ ‖ فخرقنا (BAPZ : وخرقنا TRM) السفينة : مقابله شود با سورة ١٨ (الكهف) آية ٧٠ ‖ 2 ملك : اى ملك الموت AaRa ‖ وراءنا TRMZ : — BAP ‖ سورة ١٨ آية ٧٨ ‖ 3 والفلك المشحون : رجوع شود بسورة ٢٦ (الشعراء) آية ١١٩ ‖ ياجوج وماجوج : سورة ١٨ آية ٩٣، الخيالات الفاسدة Aa ‖ 3–4 الى الجانب الايسر من الجودى : — B ‖ 4 الجانب الايسر : هذا العالم Ra العالم الظلمانى (كذا ؛ ظ « الهيولانى ») Aa ‖ الجودى : سورة ١١ (هود) آية ٤٦ ‖ 5 وكان معى من الجن من يعمل TRPMZ : ومن الجن من يعمل B وكان معى من يعمل من الجن ومن يعمل Aa ‖ الجن : اى قوة الخيال والفكر Ra ‖ 5–6 عين القطر : اى عين الحكمة Ra القوة الفطرية Aa ‖ 6 سورة ١٨ آية ٩٥ ‖ فجعلت سدا : مقابله شود با سورة ١٨ آية ٩٤ ‖ 7 انفصلت عنهم : اى عن الآراء المختلفة والتخيلات الفاسدة Ra، + وعلمت ان قومى عندهم الصبح Z

(٢٣) وتحقّق «وعدُ ربّى حقًّا.»

(٢٤) ورأيتُ فى الطريق جماجم عادٍ وثمود، وطُفتُ فى تلك الديار
3 «وهى خاوية على عروشها»

(٢٥) وأخذتُ الثقلين مع الافلاك وجعلتُها مع الجنّ فى قارورةٍ صنعتُها
أنا مستديرةً وعليها خطوطٌ كأنّها دواير.

---

6 وفكر، «ودر حكم من بود چشمهٔ مسِ روان» يعنى حكمت. «پس بفرمودم
پريان‌را» يعنى قوارا «تا بدميدند در آن مس كه آتش شد. پس از آن
سدّى ببستم ميان من وياجوج وماجوج» يعنى انديشهاءِ فاسد.

9 (٢٣) شرح «حقيقت شد مرا وعدِ پروردگارِ من.»

(٢٤) شرح «وبديدم در راه كلّهاءِ سرِ عاد وثمود تهى پوسيده بر تختهاءِ
ايشان» وبدين مذمّت دنيا خواسته است.

12 (٢٥) شرح «وبگرفتم ثقلين‌را با افلاك» يعنى نفس امّاره ولوّامه‌را با
بواعث ونزغات ايشان، وشايد كه حمل بر وهم وخيال كنى، «ودر قاروره‌ئى
گذاشتم كه من ساخته ام» يعنى دماغ كه معدن روح نفسانى است ونشوءَش
15 از من است، «ودر آنجا خطوطهاست» يعنى عروق وتجويفات وآن بدواير ماند.

---

1 سورة ١٨ (الكهف) آية ٩٨ ‖ 3 ورايت... وثمود: — A ‖ عاد وثمود: اى مذمة الدنيا Ra ‖ وطفت فى تلك الديار: — B ‖ 3 سورة ١٨ (الكهف) آية ٤٠ ‖ 4 الثقلين: النفس الامارة Aa اى النفوس الامارة واللوامة مع بواعثها، ويجوز حمله على الوهم والخيال Ra ‖ الافلاك T—Z: الاملاك A مقابله شود با بند ٢٨ ‖ قارورة: الدماغ فانه معدن روح الانسان Aa ‖ 4—5 صنعتها أنا TARPM: أنا صنعتها BZ ‖ 5 وعليها خطوط: اى تجوبفات الدماغ Aa اى العروق والتجويفات Ra ‖ 14 كذاشتم: كردم B

(۲٦) فقطعتُ الانهار من كبد السماء.

(۲۷) فلمّا انقطع الماء عن الرحى، انهدم البناء، فتخلّص الهواء الى الهواء.

(۲۸) وألقيتُ فلك الافلاك على السماوات حتّى طحن الشمس والقمر والكواكب.

(۲۹) فتخلّصتُ من أربعة عشر تابوتًا وعشرة قبور عنها ينبعث ظلّ الله،

---

(۲٦) شرح «پس ببریدم جویهارا از جگر آسمان» یعنی قواءِ محرّکه که در دماغ است بواسطهٔ عروق وغشا وعضلات، وبآسمان سررا میخواهد.

(۲۷) شرح «پس چون آب آسیاب بریده شد، آسیاب ویران شد، وگوهر بگوهر رسید وأثیر شد» یعنی از روح نفسانی نیز بگذشتم.

(۲۸) شرح «وبینداختم فلك الافلاك بر آسمانها، تا آس کرد آفتاب وماه ودیگر کواکبرا» یعنی نفس امّارهرا تا روح طبیعی ونفسانیرا وقواءِ دیگر یکرنگ کرد، واورا قواءِ خاصِّ خویش بماند چون علمی ونظری.

(۲۹) شرح «پس برستم از چهارده تابوت» یعنی چهارده قوّت «واز

---

1 فقطعت: وتقطعت Z ‖ الانهار: القوة المتحركة (كذا) Aa اى القوة المحركة التى فى الدماغ واسطة العروق والغشاء والعضلات Ra ‖ كبد السماء: الرأس AaRa ‖ 2 فلما انقطع الماء عن الرحى: اى تجاوزتُ عن الروح النفسانى Ra ‖ فتخلص الهواء الى الهواء: TAP وتخلص الهوى الى الهواء RM تخلصت الهوى الى الهوى B وتخلصت الهواء Z ‖ 3–4 حتى طحن... والكواكب B⌢Z: — A ‖ الشمس والقمر والكواكب: يعنى النفوس الامارة والروح الطبيعى والنفسانى وقوى اخرى حتى بقى لى قوى خاصة مثل العلم والنظر Ra ‖ 5 فتخلصت... ظل الله B⌢Z: — A ‖ تابوتا PZ: تابوت BTRM، القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والمولّدة والمصوّرة والنامية والغضبية والشهوانية والاخلاط (والاصول Ra) الاربعة AaRa ‖ وعشرة قبور: يعنى الحواس الظاهرة والباطنة Ra ‖ ينبعث P يبعثه TZ معثه R سمه M نبعثه B ‖ 9 وأثير: ووثير B ‖ 12 علمى: شايد «عملى»

حتّى يقبضنى الى القدس «قبضًا يسيرًا» بعد أن جعل «الشمس عليه دليلًا.»

(٣٠) ولقيتُ سبيل الله، ففطنتُ «انّ هذا صراطى مستقيمًا.»

3 (٣١) وأختى وأهلى قد أخذتْها «غاشية من عذاب الله» بياتًا، فباتتْ فى قطعٍ من الليل مظلمًا، وبها حُمًّى وكابوس يتطرّق الى صرعٍ شديدٍ.

ده كور» يعنى حواسّ ظاهرى وباطنى. واين چهارده قوّت‌را بر بسيار حمل

6 توان كرد، چون جاذبه وماسكه وهاضمه ودافعه وغاذيه ومولّده ومصوّره ونامیه وغضبى وشهوانى وچهار خلط. وده حسّ كه پنج در ظاهر وپنج در باطن، «كه ازو بر انگيزند بسايهٔ خدا تا منقبض شود با قدس قبض آسانى.»

9 (٣٠) شرح «پس بديدم راهِ خدا ودر يافتم كه اينست راه راست.»

(٣١) شرح «وبگرفتم خواهر خويش‌را وبپوشانيدم درو پوششى از عذاب خدا. پس بماند در پاره‌ئى از شب ودر تبى وكابوسى كه راه مى برد بصرعى

12 سخت» يعنى هيولاءِ اجسام عالم، كه بماند در عالم تيره قابل انفكاكِ صورت كه بتب وبكابوس منسوب كرد ـ يعنى مقدار آن مدّت كه منفكّ نشده باشد، ـ يعنى از هيولاءِ اين عالم نيز بگذشتم.»

---

1 يقبضنى TRPM : ينقبض BRt يقبض A قبض Z ‖ سورة ٢٥ (الفرقان) آية ٤٨ ‖ بعد أن... دليلا T—Z : — B ‖ سورة ٢٥ (الفرقان) آية ٤٧ ‖ 2 ولقيت (فالفيت P والقيت Z) سبيل الله BPZ : — TARM ‖ ففطنت BZ : فتفطنت AP وتفطنت TRM فعرفت Rt ‖ ان هذا صراطى مستقيما TRPM (سورة ٦، الانعام، آية ١٥٤) : هذا صراط مستقيم BZ ‖ 3 واختى واهلى (واهلى : — TAM) قد اخذتها غاشية TARPM : فأخذت اختى وأخذتها B فأخذتنى اختى والبستنى Z ‖ اختى : هيولى الاجسام Aa ‖ سورة ١٢ (يوسف) آية ١٠٧ ‖ بياتا : — B ‖ 4 مظلما : المظلم Z، — P ‖ وبها BAPZ : وبى TRM ‖ 5 كور : كوره B ‖ 11 وكابوسى : كه كابوسى B

(۳۲) ورأيتُ سراجًا فيه دهنٌ وينبجس منه نور ينتشر فى أقطار البيت، ويشتعل مشكاتها ويشعل سُكّانها من اشراق نور الشمس عليهم.

(۳۳) فجعلتُ السراج فى فم تنّينٍ ساكنٍ فى برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ما عرف مطارح أشعّتها الّا بارئها «والراسخون فى العلم.»

---

(۳۲) شرح «پس بديدم چراغى كه ازو نورى تافت، وبر مى افروخت سكّانِ خانه از اشراق او» يعنى عقل فعّال (!) كه مدبّر اين عالم است، وفعّال بدان گويند كه ازو افعالهائى بسيار زايد بخلاف عقول فلكى كه از ايشان جز يك فعل نزايد. وآن روغن كه ازو مى زاد يعنى قوّت قوام اجسام جسدى كه مملكتست.

(۳۳) شرح «پس بنهادم چراغ‌را در دهان اژدهائى ساكن در برج دولاب كه زير قدم او درياء قلزم است وبالاء او ستاركان كه پرتو شعاع ايشان نداند الّا مُبدِع ايشان وراسخان در علم.» معنى آنست كه عقل فعّال‌را كه مدبّر اين عالم است، هم بعناصر اين عالم رها كردم؛ ودليل بر آن، <آن است> كه «ساكن» گفته است؛ وعناصر اين عالم اگر چه داير اند،

---

1 سراجا : العقل الفعال(؟) AaRa ‖ فيه دهن : — BA ‖ دهن : قوة قوام الاجساد Ra ‖ وينبجس TRPMZ : ينبجس B يتبجس A ‖ ينتشر RMZ : وينتشر TP ينشر B منتشرا A يشرق Rt ‖ 2 ويشتعل (ويشعل P) مشكاتها PZ : — BTARM ‖ ويشعل سكانها : — P ‖ ويشعل TBZ : ويشتعل RM وليشتعل A ‖ من : فى P ‖ 3 فى فم تنين : مقابله شود ببند ۱۲ ‖ برج دولاب : اى الفلك Ra ‖ 4 قلزم : محيط B ‖ ما عرف مطارح أشعتها TRPM : ما عرف مطارح أشعته A ما يحفظ مطارح اشعتها Z مطارح أشعتها لا يعلم B ‖ سورة ۳ (آل عمران) آية ۵ (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم...) ‖ 6 يعنى عقل فعال : اين وجه تعبير مشكوك است، رجوع شود بمقدمهٔ فرانسه ‖ 7 افعالهائى : احوالهائى B ‖ 8 نزايد : بزايد B

(۳٤) ورأيتُ الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طُويا فى طيّ تَدْوار الافلاك، وبقى الميزان مستويًا اذا طلع النجم اليمانىّ من وراء غيوم
3 رقيقة متألّفة ممّا نسجتْه عناكبُ زوايا العالم العنصرىّ فى عالم الكون والفساد.

شكل دوران ندارند. وببرج دولاب آسمان خواسته است، یعنی دولاب گردنده باشد وآسمان گردانست. وآنچه میگوید «بزیرش دریاء قلزم است»
6 یعنی آب فرودِ آسمانهاست، و« بالاء او ستارگان» خود معلوم است؛ یعنی ازین عالم واز عقل فعّال نیز بگذشتم وبفلك واجرام او رسیدم.

(۳٤) شرح «پس بدیدم اسد وثوررا که غایب شده بودند» واگر چه
9 این شیر وگاو نام برو جدا ماند. وآن خواسته است که بعالم مفردات برسیدم، که در عالم مفردات از روی یك طبعی جنگ نباشد، چنانك میان گاو وشیر. وکمان وخرچنگ نوردیده بودند در نورد فلك، یعنی هیچ
12 کژی نماند، که این دو استعارت اند از کژی. «وبماند ترازو راست، <آنگاه> که طلوع کرد ستارهٔ یمانی» وبدین نفسِ کلّ خواسته است؛ آنکه میگوید «ورای پردها» یعنی بیرون از شکل، وآن عقل ونفس اند.

---

1 الاسد : ای الغضب Ra ‖ الثور : ای الشهوة Ra ‖ الاسد والثور : ای العالم الذی ليس فيه طبايع مختلفة بل كان كله <من> مفردات لا منازعة فيها Aa ‖ قد طويا : ای لم يبق شیء <غير> مستقيم، لان القوس والسرطان فيهما اعوجاج Aa ‖ طی : — B ‖ 2 تدوار : BTRtPZ تداوير RM تداور A ‖ الافلاك : الفلك B ‖ اذا AP اذ : Z~T ‖ النجم اليمانی (سهيل Canopus) : ای النفس الكلية AaRa ‖ 2-3 غيوم رقيقة : ای الافلاك AaRa ‖ 3 مما نسجته... العالم العنصری : ای وان كانت الافلاك مبدعة لكنها قابلة للفناء والهلاك كالعنصريات Ra ‖ 7 واز عقل فعال نيز بگذشتم : در بارهٔ اين وجه تعبير مشكوك رجوع بمقدمهٔ فرانسه شود ‖ 11 وخرچنگ : وخرچنگ‌را B

(٣٥) وكان معنا غَنَمٌ، فتركْناها فى الصحراء، فأهلكتْها الزلازل ووقعتْ فيها نارٌ صاعقةٌ.

(٣٦) ولمّا انقطعتِ المسافة وانقرض الطريق «وفارَ التَّنُّور» من الشكل المخروط، فرأيتُ الاجرام العلوِيّة؛ اتّصلتُ بها وسمعتُ نغماتها ودستاناتها، وتعلّمتُ اِنشادها، وأصواتُها تقرع سمعى كأنّها صوتُ سلسلةٍ تُجَرُّ على صخرةٍ صمّاء، فتكاد تنقطع أوْتارى وتنفصل مفاصلى من لذّة ما أنال. ولا يزال الأمر يتكرّر علىّ حتّى انقشع الغمام وتخرّقتِ المشيمة.

وآن پردها «تنيدۀ <عنكبوت‌هاءِ گوشه‌هاءِ عالم عنصرى باشند در عالم كون وفساد» >

(٣٥) <وبا ما گوسپندى بود، اورا در بيابان رها كرديم، پس زمين لرزه‌ها وى‌را هلاك كرد وآتش صاعقه در او افتاد.>

(٣٦) <وچون مسافت بريده شد وراه بپايان رسيد و«بجوشيد آب تنور» از شكل مخروط، پس جرم‌هاءِ علوى‌را بديدم، بدانها پيوستم

---

1 غنم RMZ : اى الخوف Ra غيم TA صم P ‖ فأهلكتها APZ : فأهلكها TRM ‖ 2 ووقعت : واوقعت Z ‖ 3 ولما TRPM : فلما AZ ‖ انقطعت : تقطعت Z ‖ وانقرض ARtPZ : وانتهى RM ‖ وفار التنور : وخرجت الاوهام Aa، سورۀ ١١ (هود) آيۀ ٤٢ وسورۀ ٢٣ (المؤمنون) آيۀ ٢٧ ‖ 4 الشكل المخروط : اى القلب AaRa ‖ فرأيت : فرأينا P ‖ الاجرام : اجرام Z ‖ 5 وتعلمت (+منها P) انشادها : — A ‖ انشادها RPM : . انشاتها T انسابها Z ‖ تقرع APZ : قرعت RM قرع T ‖ 6 تنقطع APZ : تقطع TRM ‖ وتنفصل : وتنصرم P ‖ 7 على : — A ‖ حتى : الى ان A ‖ انقشع... المشيمة (المشية T) T⁀Z : انقشع الغيم وتحرقت المشمعة Rt اى ارتفع الحجاب Ra ‖ 10 بندهاى ٣٥ تا ٤٠ از متن نسخۀ ترجمۀ فارسى ساقط است، وترجمۀ آنها از دكتر محمد معين ميباشد ‖ 12—13 وبجوشيد آب تنور : تفسير ابو الفتوح رازى چاپ اول تهران ١٣١٣ ج ٣ ص ٦٢

(٣٧) وخرجتُ من المغارات والكهوف حتّى تقضّيتُ من الحجرات متوجّهًا
الى عين الحيوة. فرأيتُ الصخرة العظيمة على قلّة جبلٍ كالطود العظيم. فسألتُ
3 عن الحيتان المجتمعة فى عين الحيوة المتنعّمة المتلذّذة بظلّ الشاهق العظيم:
انّ هذا الطود ما هو؟ وما هذه الصخرة العظيمة؟
(٣٨) فاتّخذ واحدٌ من الحيتان سبيله فى البحر سربًا. فقال « ذلك ما

---

6 ونغمهها ودستانهاءِ آنها بشنودم، وخواندن آن آهنگها بیاموختم، وآواهاءِ
آنها چنان در گوشم اثر میکرد که گویی آواءِ زنجیری است که بر سنگ
خاره کشند. پس نزدیك آمد که از لذّت آنچه بدو رسیده بودم، رگ‌ها
9 وپی‌هاءِ من از هم فرو گسلد ومفصل‌هاءِ من جدا گردد. وحال برین منوال
بود تا ابر پراگنده شد ومشیمه پاره گشت. >
(٣٧) < پس از سُمج‌ها وغارها بیرون شدم، واز حجره‌ها فرود آمدم
12 وروی بسوی چشمهٔ زندگانی داشتم. پس سنگی بزرگ همچون پشته‌ئی
سترگ بر ستیغ کوه دیدم. آنگاه از ماهیانی که در چشمهٔ زندگانی گرد
آمده واز سایهٔ آن پشتهٔ بزرگ متنعّم وبهرمند بودند، پرسیدم: این پشته
15 چیست؟ واین سنگ بزرگ چه؟ >
(٣٨) < پس یکی از ماهیان از گذرگاهی راه خویش در دریا پیش

---

1 والكهوف حتى تقضيت RtMZ : والحوت قد تقضى TRP والحود وتقضيت A ‖ الحجرات RM : الخراب TAP الغبارات Z ‖ 3 الحيتان : اى النفوس الجزئية التى وصلت بمستقرّها Ra ‖ المجتمعة : التى جمعت Z ‖ عين + ماء Z ‖ المتنعمة المتلذذة : متنعمة متلذذة Z ‖ الشاهق العظيم TRPM : الشاهق A شاهق عظيم من هذه الصخرة والجبل Z ‖ 4 ان : فسألت ان A ‖ العظيمة : — A ‖ 5 فاتخذ : واتخذ Z ‖ سبيله فى البحر PZ : فى البحر سبيله TRM ‖ فى البحر : فى اليم A اى فى العلم Ra

كُنتَ تبغى ، وهذا الجبل هو طور سيناء ، والصخرة صومعة أبيك . » فقلتُ
« وما هؤلاء الحيتان ؟ » فقال أشباهُك ، أنتم بنو أبٍ واحدٍ ، وقع لهم شبيهُ
واقعتك ، فهُم اخوانك . » 3

(۳۹) فلمّا سمعتُ وحقّقتُ ، عانقتُهم ؛ ففرحتُ بهم وفرحوا بى ؛ وصعدتُ
الجبل ، ورأيتُ أبانا شيخًا كبيرًا تكاد السماوات والارض تنشقّ من تجلّى نوره .
فبقيتُ باهتًا متحيّرًا منه ، ومشيتُ اليه ، فسلّم علىّ ، فسجدتُ له وكدتُ 6
أنمحق فى نوره الساطع .

گرفت . آنگاه گفت « اين است آنچه ميخواستى ، واين كوه همان طور
سيناست ، وآن سنگ بزرگِ سخت صومعهٔ پدر تست . » پس پرسيدم : « اين 9
ماهيان كيانند ؟ » پس گفت : « همانندان تو اند . شما پسران يك پدريد ،
وآنان‌را واقعه‌ئى مانند واقعهٔ تو افتاده است . پس ايشان برادران تو اند . » >

(۳۹) < پس چون اين بشنودم وتصديق كردم ، دست بگردن ايشان 12
در آوردم ، وبدانان شاد شدم ، وايشان نيز از ديدن من شاد شدند . وبكوه
بر شدم وپدرمان‌را ديدم ، پيرى بزرگ كه نزديك آمد آسمانها وزمينها
از تابش نور وى شكافته شوند . پس در روى او خيره وسرگشته ماندم ، وبسوى 15

---

1 وهذا : وهذه Z ا هو TRPM : ــAZ ا طور سيناء : اى فلك الافلاك AaRa ا أبيك : العقل الكلى AaRa مقابله شود با حاشية بند ۳ ص ۲۷۷ س 3 (الهادى = العقل الفعال !) ا 2 وما TPZ : ما ARM ا هؤلاء : هذه A ا 4 وحققت TPZ : وتحققت ARM ا عانقتهم ARPM عايقتهم T معانقتهم Z ا بهم : ــ Z ا وصعدت TRPM : فصعدنا A وصعدنا RtZ ا 5 أبانا شيخا كبيرا : النفس الكلية Ra ا والارض TARM : والارضون P ، ــ Z ا 6 باهتا Z⌒T : مبهوتا Rt ا منه RPM : منه ومنى A منه ومن معه Z ا ومشيت اليه TRP : ــAZ ا
7 فى : من A

(٤٠) فبكيتُ زمانًا وشكوتُ عنده من حبس قَيْرَوان. قال لی « نعمّا !
تخلّصتَ، الّا انّك لا بدّ راجع الى الحبس الغربیّ، وانّ القيد بعد ما خلعته
3 تامًّا.» فلمّا سمعتُ كلامه، طار عقلی وتأوّهتُ صارخًا صُراخَ المُشرف على
الهلاك، وتضرّعتُ اليه.

(٤١) فقال « أمّا العود فضروریّ ألآن، ولكنّی أبشرك بشيئين: أحدهما
6 انّك اذا رجعتَ الى الحبس، يمكنك المجیء الينا والصعود الى جنّتنا هَيِّنًا

أو شدم. پس مرا سلام داد، اورا سجده کردم ونزديك بود كه در فروغ
تابناك وى بسوزم. >

9 (٤٠) < پس زمانی بگريستم، ونزد او از زندان قيروان شكايت كردم.
مرا گفت « نيكو رَستی، امّا ناگزير بزندان غربی باز خواهی گشت، وهنوز
همهٔ بندرا از خود بر نيفكنده‌ئی.» پس چون گفتار او بشنودم، هوش از
12 سرم بشد، وآه وناله بر آوردم همچون نالهٔ كسيكه نزديك بمرگست، ونزد او
زاری كردم. >

(٤١) شرح « گفت: اين بار تورا باز گشتن بدنيا ضروريست، ولكن
15 < تورا > بشارت می دهم بدو چيز: يكی آنكه چون اكنون بزندان باز

1—4 قال لی . . . وتضرعت اليه : — A ‖ 1—2 نعما تخلصت (قد تخلصت P) الا انك لا بد راجع الى TRMZ : نعم ما تخلصت بعد لانك راجع الى Rt ‖ 2 الغربی TRM : المغربی PZ ‖ 2—3 بعد ما خلعته تاما : اى جئت بسبب الفكر والالهام وفيك بقية التعلق Ra جئت بالفكر والالهام وأنت بعد فی قيد الحيوة وما متّ Aa ‖ 3 كلامه Z : — TRPM ‖ 5 ولكنی TAZ : ولكن RPM ‖ احدهما TZ : الاول P ‖ 6 الى الحبس : — A ‖ يمكنك TRMZ : امكنك P نمنك A ‖ الى جنتنا TARM : الى جناتنا P الينا A ‖ هينا ARMP : هنئا B، — P

متى ما شئتَ. والثانى انّك تتخلّص فى الأخير الى جنابنا تاركًا للبلاد الغربيّة
بأسرها مطلقًا.»

(٤٢) ففرحتُ بما قال. ثمّ قال لى «اعلم انّ هذا جبل طور سيناء. 3
وفوق هذا جبل طور سينين مَسكن والدى وجدّك، وما أنا بالاضافة اليه الّا
مثلك بالاضافة الىّ.

(٤٣) ولنا أجدادٌ آخرون حتّى ينتهى النسب الى الملك 6

گردى، ممكن است كه ديگر بار بما باز رسى وببهشت ما باز گردى. دوّم
آنكه بآخر باز گردى وخلاص يابى، وآن شهرهاء غريب‌را جمله رها كنى.»

(٤٢) شرح «<فرحناك> گشتم بدانكه گفت. پس ديگر بار گفت: 9
اين كوه طور سيناست» يعنى عالمِ مَن، «وبالاء مَن اين مسكن پدرِ
<مَن> وجدِّ تُست» يعنى عقلِ كلّ وفيض. واين پدر نه زناشوئى است
چنانكه جهّال گويند، كه ايشان‌را قوّتِ شهوانى نيست، بلكه قابل تركيب 12
وتحليل نيستند. پس گفت «من نيستم باضافت با او جز چون تو باضافت با
من» يعنى هر دو تقسيم فرق همانست، كه تو جزوى ومن حاوىِ تو.

(٤٣) شرح «وگفت: مارا اجداد ديگر هستند تا نسب بملكى رسد 15

---

1 متى ما Z : متى TARMP ما B | انك : الى انك T | تتخلص BAZ : متخلص
TRMP | تاركا BARtPZ : تارك TRM | للبلاد الغربية BAZ : البلاد الغربية TRMP
لبلاد الغربة Rt | 4 وفوق هذا : وفوقه P | جبل طور سينين Z–T : — B | مسكن والدى
وجدك : اى العالم العلوى Aa | الوالد : العقل الكلى (؟) AaRa | الجد : الفيض الاول
Aa | وجدك BTAPZ : وجد مل (؟) RM | اليه Z–T : اليك B | 5 مثلك بالاضافة
Z–B : مثلك فالاضافة A | 6 آخرون Z–B : اخر P | حتى Z–B : الى ان RtP

الذى هو الجدّ الاعظم الذى لا جدّ له ولا أب. وكلّنا عبيده، به نستضىء ومنه
نقتبس، وله البهاء الاعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو فوق الفوق
3 ونور النور وفوق النور أزلًا وأبدًا، وهو المتجلّى لكلّ شىءٍ، و«كلّ شىءٍ
هالك الّا وجهه.»

(٤٤) فأنا فى هذه القصّة، اذ تغيّر الحال علىَّ وسقطتُ من الهواء فى
6 الهاوية بين قومٍ ليسوا بمؤمنين محبوسًا فى ديار المغرب. وبقى معى من
اللذّة ما لا أطيق أن أشرحه. فانتحبتُ وابتهلتُ وتحسّرتُ على المفارقة. وكانت
تلك الراحة أحلامًا زايلةً على سرعةٍ.

---

9 كه جدِّ بزرگترْ اوست» واين بزرگى‌را با بزرگىِ او عِظَمى ومقدارى نباشد،
«واوراست بزرگوارى بلند، وبالاء بالاست، ونورِ نور است، وهر چيز قابل
آفت وفناست الّا ذات پاك او.»

12 (٤٤) «پس من درين داستان بودم كه حال من بگرديد، واز هوا
اندر مغاكى، ميان گروهى ناگرونده بيوفتادم ودر ديار مغرب زندانى بماندم.

---

1 الذى هو الجد الاعظم B⁀Z : — A | 1–2 الذى لا جد له . . . وله البهاء الاعظم
T⁀Z : — B | 1 لا جد له ولا أب TRMZ : لا أب له ولا جد AP | به : وبه A |
ومنه : وبه A | 2 وله الجلال BZ : والجلال TARPM | والنور الاقهر Z : — B⁀M |
3 ونور النور . . . لكل شىء : — B | وفوق النور Rt : — T⁀Z | أزلا وأبدا Z : — T⁀M |
3–4 سورة ٢٨ (القصص) آية ٨٨ | 5 القصة : اللذة P | الحال : محال T | وسقطت :
فسقطت A | 5–6 فى الهاوية ARMZ : الى الهاوية BP (ازينجا تا پايان داستان، از
اصل ساقط است) | 6 قوم TRPM : اقوام AZ | محبوسا : محبوسين Z | المغرب : مغرب
T | 6–7 وبقى معى من اللذة Z : ومعى من اللذة A وبقى من اللذة معى TRM وبقى
من اللذة P | 7 المفارقة T⁀M : مفارقته Z | 7–8 وكانت (فكانت P) تلك TRPM :
وتلك A وكان تلك Z | 8 أحلاما TRPM : أحلام A اضغاث أحلام Z | سرعة : السرعة TA

(٤٥) نجّانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى! «وقل الحمد لله سيُريكم آياته فتعرفونها، وما ربّك بغافلٍ عمّا تعلمون» «وقل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون» والصلوة على نبيه وآله اجمعين. 3

تمّت قصّة الغُربة الغربيّة



ومرا چندان لذّت بماند که یاراء توصیف آن ندارم. پس بانگ بر آوردم وزاری کردم وبر جدایی دریغ خوردم. واین راحت خوابی خوش بود که 6 زود بگذشت. >

(٤٥) < خدای مارا از اسارت طبیعت وبند هیولی رها سازد! «وبگو سپاس مر خدارا، زود بنماید شمارا آیات خودرا. پس بشناسید آنرا، 9 ونیست پروردگار تو بی خبر از آنچه میکنید.» «بگو سپاس مر خداراست، بلکه بیشتر ایشان نمیدانند.» ودرود بر پیامبر او وخاندان وی، همگان. >

داستان غربت غربیّه بانجام رسید 12

1 نجانا M⌒T : انجانا Z ‖ أسر : اسرار Z ‖ 1—2 سورة ٢٧ (النمل) آية ٩٥ ‖ 2—3 سورة ٣١ (لقمان) آية ٢٤ ‖ 3 والصلوة... اجمعين RM : — A، الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد سيد المرسلين <وآله> اجمعين T تمت الغربة الغربية من كلام الشيخ الحكيم الالٰهيّ شهاب الدين المقتول بعون الله وحسن تيسيره P تمت الكلمات المرموزة، وفقنا الله لتشريح عضلات معضلاتها وتنقيح مستكشفات اعضال مشكلاتها حسب اقتضاء مقامات العلوم على ما هى فى نفس الامر، وأوصلنا الى أقصى درجات غايات الكمال بمحمد وآله خير آل صلوات الله عليهم من الله ذى الجلال والافضال Z ‖ 8—10 وبگو سپاس... آنچه میکنید : تفسیر ابو الفتوح رازی، چاپ اول ج ٤ ص ١٧٥ ‖ 10—11 بگو سپاس... نمیدانند : تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ٤ ص ٢٧٤

ذيل

منتخبهائى از هر دو شرح

راجع به مقدّمهٔ كتاب حكمة الاشراق 3

(۱) ص ۹ س 6 فى تحرير حكمة الاشراق : اى الحكمة المؤسّسة على الاشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا 6 يرجع الى الاوّل، لأنّ حكمتهم كشفيّة ذوقيّة، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقليّة ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على الأنفس عند تجرّدها. وكان اعتماد الفارسيّين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، 9 فانّ اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير Tu ونعنى بحكمة الاشراق اى حكمة الكشف، ويجوز أن يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع الى الاوّل، فانّ حكمتهم معلومة بالكشف والذوق، فنسبت حكمتهم 12 أيضًا الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقليّة ولمعانها على الأنفس الكاملة عند التجرّد عن الموادّ الجسميّة. وكان اعتماد الفارسيّين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطاطاليس وشيعته، فانّ اعتمادهم على البحث 15 والقياس Ir

(۲) ص ۹ س 11 ومنازلاتى : اى وفى الاحوال السانحة لى عند اتّصالى بعالم الربوبيّة وببعض العقول الملكوتيّة، وهى أقسام : فمنها منازلة «أنا وأنت» 18 ومنازلة «أنا ولا أنت» ومنازلة «أنت ولا أنا» الى غير ذلك ممّا هو مذكور

فى كتب أرباب التصوّف من أقسام المنازلات ، فانّها عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرّد ، فيلحظ عندها اُمورًا شريفة من قولهم « نزل به أمر من الامور » (سورة ۲٦ ، الشعراء ، آية ۱۹۳) Tu(Ir) + ومنه قوله تعالى « نزل به الروح الأمين » الذى هو العقل الفعّال Ir

(۳) ص ۱۰ س 2 باب المكاشفات : اى انسد بابها المؤدى الى الحكمة الذوقيّة التى هى معاينة المجرّدات واحوالها العقليّة . والمكاشفة ظهور الشىء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب ، أو حصول الامر العقلىّ بالانهام دفعة من غير فكر وطلب ، أو بين النوم واليقظة ، أو ارتفاع الغطاء حتّى يتّضح جلية الحال فى الامور المتعلّقة بالآخرة اتّضاحًا يجرى مجرى العيان الذى لا يشكّ فيه Tu(Ir)

(٤) ص ۱۰ س 3 المشاهدات : المشاهدة أخصّ من المكاشفة ، والفرق بينهما ما بين العامّ والخاصّ . هذا هو المشهور ، لكنّ المصنّف قال فى رسالته المسمّاة بكلمة التصوّف : « المكاشفة هى حصول علم للنفس امّا بفكر أو حدس أو بسانح غيبىّ متعلّق بأمر جزئىّ واقع فى الماضى أو المستقبل . والمشاهدة هى شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم . وقد خصّه بعض الناس بما يرقم من الصور الغيبيّة فى الحسّ المشترك ، فيرى ظاهرًا محسوسًا ، وان كان فى زماننا جماعة من الجهال يظنّون دعابة المتخيّلة اذا استهزأت بهم مشاهدة» Tu

(٥) ص ۱۰ س 7 اللمحات : وهذا يدلّ على أنّه شرع فى التلويحات واللمحات (+ والمطارحات Ir) قبل حكمة الاشراق ، وقبل اتمامهما شرع فيها ، ثمّ تمّمهما فى اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوهما Tu(Ir)

(٦) ص ۱۰ س 7 غيرهما : كالمقاومات والمطارحات Tu

(۷) ص ۱۰ ل 7 فی أیام الصبی : کالألواح (- کتاب الألواح العمادیّة) والهیاکل (- کتاب هیاکل النور) وأکثر رسائله Tu

3 (۸) ص ۱۰ س 12 کلّ مَن سلك : من الحکماء المتألّهین والعرفاء المتهیّمین، لأنّ الاذواق اذا لم یکن فیها آفة، لتطابقت وتوافقت، فیصدّق بعضها بعضًا Tu(Ir)

(۹) ص ۱۰ س 12 افلاطون : لأنّه موافق للمذکور فی کتبه کالکتاب المسمّی

6 بطیماوس وبفاذُن وفی رسائله أیضًا ومطابق لحکایة بعض معارجه... وانّما کان امام الحکمة لأنّ الامام هو القدوة، والقدوة للباحثین هو ارسطو، وهو حسنة من حسنات افلاطون، وممّن لزمه نیفًا وعشرین سنة. وکان لافلاطون مع البحث الصحیح والکشف

9 الصریح الذوق التامّ والتجرّد الذی لیس وراءه تجرّد، ولهذا کان امام الحکمة النظریّة ورئیس الحکمة العلمیّة Tu(Ir)

(۱۰) ص ۱۰ س 14 وغیرهما : ای وکذا هو ذوق جمیع الحکماء الذین کانوا

12 قبل افلاطون من زمان هرمس الهرامسة المصریّ المعروف بادریس النبیّ عم الی زمان افلاطون، والعظماء الذین بینهما کانباذقلس وتلمیذه فیثاغورس، وتلمیذه سقراط، وتلمیذه افلاطون وهو خاتم أهل الحکمة الذوقیّة؛ ومن بعده فشت الحکمة

15 البحثیّة، وما زالت فی زیادة الفروع الغیر المحتاج الیها حتّی انطمست الأصول المحتاج الیها. وانّما سمّی هرمس والدًا لأنّه أوّل مَن دوّن الحکمة والنجوم والطلسمات وکثیرًا من العجایب، ثمّ تداولت حکمته بین تلامذته، وانتشرت منهم

18 حتّی انتهت الی هؤلاء العظماء Tu(Ir)... الذین هم أهل یونان... وکتاب الیامر الذی لانباذقلس وکتب فیثاغورس تدلّ علی قوّة سلوکهما وصحّة ذوقهما ومناسبة افلاطون فی ذلك، وکذا انکساغورس وذیمقراطیس، وهم کثیرون لا یختصّهم

ويضبط تواريخهم الّا الله تعالى Ir

(۱۱) ص ۱۰ س 15 مرموزة : فانّ هرمس ولمباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون كانوا يرمزون في كلامهم . . . ولمّا عذل افلاطون ارسطاطاليس على 3
اظهاره للفلسفة أجاب بـ « انّي وان كنتُ أظهرتُها وكشفتُها ، لكن قد أودعت فيها مهاوى وأُمورًا غوامض لا يطّلع عليها الّا الشريد الفريد من الحكماء » وهو اشارة
الى ما رمزه فيها Tu(Ir) 6

(۱۲) ص ۱۰ س 16 فلا ردّ على الرمز : لتوقّف الردّ على فهم المراد ، لكنّ المراد ــ وهو باطن الرمز ــ غير مفهوم ، والمفهوم ــ وهو ظاهره ــ غير مراد .
فالردّ يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة ، فلهذا لا يتوجّه 9
على الرمز . وقد ذكر هذا اللفظ بعينه ــ وهو « انّ لا ردّ على الرمز » ــ سوريانوس في مناقضة ارسطاطاليس لافلاطون Tu(Ir)

(۱۳) ص ۱۱ س 2 ومن قبلهم : اى وعلى الرمز يبتنى قاعدة أهل الشرق ، 12
وهم حكماء الفرس القايلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة ، لأنّه رمز على الوجوب والامكان ، فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة <قايم> مقام الوجود الممكن ،
لا انّ المبدأ الأوّل اثنان أحدهما نور والآخر ظلمة ، لأنّ هذا لا يقوله عاقل فضلًا عن 15
فضلاء فارس الخايضين غمرات العلوم الحقيقيّة ، ولهذا قال النبيّ عم فى مدحهم «لو كان العلم <منوطًا> بالثُريّا ، لتناولته رجال من فارس.» وقد أحيى المصنّف حكمهم ومذاهبهم
فى هذا الكتاب ، وهو بعينه ذوق فضلاء يونان ، وهاتان الأُمّتان متوافقتان فى الأصل ، وهم 18
ــ كما ذكر ــ مثل جاماسف تلميذ زردشت ، وفرشادشير وبوزرجمهر المتأخّر ، ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وأفريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك

الافاضل (+ والانبياء الاماثل Ir) وقد اتلف حكمهم حوادثُ الدهر وأعظمها زوال
الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكثر من كتبهم. والمصنّف لمّا ظفر بأطراف منها،
3 ورأاها موافقة للامور الكشفيّة الشهوديّة، استحسنها وكمّلها (Tu(Ir

(١٤) ص ١١ س 2 كفرة المجوس: وهم القايلون بظاهر النور والظلمة وانّهم
مبدءان أوّلان، لانّهم مشركون لا موحّدون، وكذا كلّ مَن يثبت مبدءين مؤثّرين فى
6 الخير والشرّ، ـ كالقَدريّة ـ حكمهم حكمها، وكأنّه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه
السلام « القدريّة مجوس هذه الامّة » (Tu(Ir

(١٥) ص ١١ س 2 مانى: مانى البابلىّ الذى كان نصرانىّ الدين مجوسىّ
9 الطين، واليه نسب الثنويّة القايلون بالٰهين أحدهما الٰه الخير وخالقه وهو النور،
والآخر الٰه الشرّ وخالقه وهو الظلمة. والالحاد تجوّز الحقّ وتعديته لتجاوزه عن
الواحد الحقّ وتعديته الى التثنية الباطلة (Tu(Ir

12 (١٦) ص ١١ س 4 والبيّنات: لأنّ العناية الالٰهيّة كما اقتضت وجود هذا العالم،
فهى تقتضى صلاحه وهو بالحكماء المتألّهين الشارعين للشرايع والمؤسّسين القواعد
(وصلاحه انّما هو بالحكماء الشارعين للشرايع والواضعين للنواميس أو بالحكماء
15 المتألّهين الباحثين Ir). فوجب أن لا يخلو الارض عن واحد أو جماعة منهم يقومون
بحجج الله ويؤدّونها الى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم ويتّصل فيض
البارىّ. ولو خلا زمان مّا عنهم، لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج (Tu(Ir
18 وما أحسن ما وصفهم علىّ ـ كرم الله وجهه ـ فقال فى آخر كلام له كذا « يموت العلم
اذا مات حاملوه. بلى لا يخلو الارض من قايم لله بحججه، امّا ظاهر مكشوف وامّا خاف
(خايف Ir) مغمور، لئلا يبطل حجج الله وبيّناته. وكَم وأين أولائك، هم الأقلّون عددًا

الأعظمون قدرًا؛ أعیانهم مفقودة، وأمثالهم فی القلوب موجودة یحفظ الله بهم حججه حتّی یؤدّوها <الی> نظرائهم ویودعوها فی قلوب أشباههم (یودعوها نظراءهم ویزرعوها فی قلوب أشباههم) فی کلام طویل Ir رجوع شود به کتاب « سفینة بحار الانوار » تصنیف عباس قمّی، چاپ تهران ۱۳۵۲، جلد ۲ ص ۲۲٤.

(۱۷) ص **۱۱** س 7 بالعوالم الثلثة : ای عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم، وافلاطون یسمّی الاوّل تعالی عالم الربوبیّة، فان اراد المصنّف ـ رحمه الله ـ معه ذلك، فیسقط عالم الجرم لأنّه محسوس لا یحتاج الی الاثبات Tu(Ir)

(۱۸) ص **۱۱** س 9 باستاذیه : یشیر بهذا الی أبی علی بن سینا حیث قال فی آخر منطق الشفاء فی معنی القیاس ناقلًا عن المعلّم الاوّل ما معناه هذا « وامّا الاقیسة فانّا ما ورثنا عن الأوایل ومن تقدّمنا الّا أمورًا جملةً واقناعات وضوابط غیر مفصّلة. وامّا تفصیلها وبسطها وتحریرها وافراد کلّ قیاس بشروطه وضروبه وتمییز المنتج عن العقیم الی غیر ذلك من الاحکام والاحوال، فهو أمر قد کدّدنا أنفسنا فیه باللیل والنهار، واسهرنا أعیننا، وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتّی استقام علی هذا الامر. فان وقع لأحد ممّن یأتی بعدنا فیه زیادة أو اصلاح فلیصلحه، أو خلل فلیسدّه. » ثمّ انّ أبا علی شرع بعد ذلك فی تفخیمه فقال « انظروا معاشر المتعلّمین! هل أتی بعده أحد زاد علیه أو أظهر فیه قصورًا أو آخذ علیه مأخذًا مع طول المدة وبعد العهد؟ بل كان ما ذکره هو التامّ الکامل والمیزان الصحیح والحقّ الصریح. » ثمّ قال « وامّا افلاطون الالٰهیّ، فان کانت بضاعته من الحکمة ما وصل الینا من کتبه وکلامه، فلقد کانت بضاعته من العلم مزجاة. » فذاك فی تعظیم ارسطاطالیس، وهذا فی مذمّة افلاطون. فقال الشیخ الالٰهیّ فی هذا المعنی انّه لا یجوز المبالغة فی ارسطاطالیس ـ کما فعله

أبو على بن سينا ـ على وجه يفضى الى الازراء باستاذيه Ir(Tu)

(١٩) ص ١١ س 10 اغاثاذيمون : اى شيث بن آدم عليهما السلام Tu

3 (٢٠) ص ١١ س 10 هرمس : اى ادريس النبىّ عليه السلام

(٢١) ص ١١ س 10 اسقلينوس (اسقلپيوس) اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو أبو الحكماء والاطبّاء. وانّما سمّى الثلثة ـ وهم من عظماء الأنبياء الجامعين

6 بين الفضيلة النبويّة والحكمة الفلسفيّة ولهذا قدّروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة ـ امّا لانّه (يعنى ارسطاطاليس) أخذ العلم عن افلاطون، وهو عن سقراط، وهو عن فيثاغورس، وهو عن انباذقلس، وهكذا خلف عن سلف حتّى ينتهى الى

9 الامامين اغاثاذيمون وهرمس، واستاذ الاستاذ استاذ؛ وامّا لأنّه تلميذ كتبهم وكلامهم، فكانوا معلّمين له بالحقيقة. ولو أنصف أبو على، لَعلم انّ الاصول التى بسطها ارسطاطاليس مأخوذة عن افلاطون، وانّ افلاطون ما كان ـ والعلم عند الله ـ عاجزاً

12 عن ذلك، وانّما عاقه عن ذلك شغل القلب بالامور الكشفيّة الجليلة والذوقيّة الجميلة (+ واجتهاده فى الرياضيات [الرياضات؟] والمجاهدات ومشاهدة جلال الحقّ والنظر الى كبريائه، وهذه الاشياء Ir) هى الحكمة بالحقيقة. ومن هو مشغول بهذه الامور المهمّة

15 الشريفة النفيسة، كيف يتفرّغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهمّ؟ Tu(Ir) وتضييع الزمان والعمر فيما لا طايل تحته؟ قال الشاعر «تألّق البرق نجديًّا، فقلتُ له: يا بارق الحىّ انّى عنك مشغول.» بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل افلاطون

18 الالٰهىّ على انّه غير قاصر فى البحث كما ذكره، لكنّ أكثر كتبه ومصنّفاته ما نُقلتْ الى العربىّ، بل تلفت وذهبت. ويعنى «المصنّف» بأرباب السفارة أهل الكتب الالٰهيّة المنزلة من السماء والشارعين، اى الشارعين للنواميس وأرباب النبوّات. واغاثاذيمون

وهرمس واسقلينوس من عظماء الأنبياء وأهل النواميس وأصحاب الوحى، ولهم النصيب الأوفر من الحكمة، وبقوّة الوحى والاتّصال العقلىّ قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة، فان مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضايل النبويّة 3 والحكمة الفلسفيّة Ir

(۲۲) ص ۱۱ س 12 وهى هذه : هى عشر على ما ذكره، وانّما انحصرت فيها لأنّ الحكيم امّا ان يكون متوغّلاً فى التألّه والبحث، اى فى الحكمة الذوقيّة 6 والبحثيّة، أو فى احداهما فقط، أو لا يكون متوغّلاً فى شىء منهما. والأوّل قسم واحد؛ والثانى ستّة اقسام، لأنّ المتوغّل فى احداهما امّا أن يكون متوسّطاً فى الأخرى أو ضعيفاً فيها أو خالياً عنها؛ والثالث وان كان تسعة أقسام هى الحاصلة من 9 ضرب الثلثة التى هى التوسّط والضعف والغلو فى مثلها، لكن يسقط عنه قسم واحد وهو الخالى عنهما لمنافته لمورد القسمة لأنّه لا يسمّى حكيماً؛ وترجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغّل الى ثلثة، لأنّ كلّا منهما امّا أن يكون طالباً للتوغّل فيهما أو 12 فى أحدهما فقط. فالاقسام عشرة لا غير. وهذا الحصر ممّا نبّهنى عليه المصنّف له ادام الله فضله وكثر فى الملوك الافاضل مثله Tu

(۲۳) ص ۱۲ س 1 عديم البحث : وهذا كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ 15 التصوّف كأبى يزيد البسطامىّ وسهل بن عبد الله التسترىّ والحسين بن منصور < الحلّاج > ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمىّ المشهور Tu(Ir)

(۲٤) ص ۱۲ س 1 عديم التألّه : وهو عكس الأوّل، اذ المراد من البحّاث 18 المتوغّل فى البحث، وهو من المتقدّمين كأكثر المشّائين من اتباع ارسطاطاليس ومن المتأخّرين كالشيخين الفارابىّ وأبى على < ابن سينا > واتباعهما Tu(Ir)

(۲۵) ص ۱۳ س 1-2 متوغّل فی التألّه والبحث : هذه الطبقة أعزّ من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحدًا من المتقدّمين موصوفًا بهذه الصفة، لأنّهم وان كانوا متوغّلين
3 فی التألّه لم يكونوا متوغّلين فی البحث، الّا ان يراد بتوغّلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب، لأنّ هذا ما تمّ الّا باجتهاد ارسطاطاليس Tu(Ir) وامّا
6 المتأخّرين فلم نعرف متوغّلًا فيهما غير صاحب هذا الكتاب قدّس الله نفسه Ir(Tu)

(۲٦) ص ۱۳ س 9 التلقّی : ای لا بدّ له (ای للوزير) أن يأخذ منه (ای من الملك) ما يحتاج اليه الخلافة، فالمتألّه له قوّة الأخذ عن الباری والعقول دون
9 فكر ونظر بل باتّصال روحیّ، والباحث لا يأخذ شيئًا الّا بواسطة المقدّمات والافكار والانظار، فلهذا كان أولى من الباحث فقط Ir(Tu)

(۲۷) ص ۱۳ س 10 التغلّب : فانّ كثيرًا من المتغلّبين لا يستحقّون المخاطبة
12 لنقصهم وشدّة جهلهم، فكيف يستحقّون اسم الرئاسة الحقيقيّة؟ بل نعنی بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسيّة امّا الذوقيّة والبحثيّة جميعًا أو الذوقيّة فقط، لأنه قد بان أنّه لا رئاسة للباحث الصرف Ir

15 (۲۸) ص ۱۳ س 10 قد يكون الامام... ظاهرًا : كساير الأنبياء ذوی الشوكة والملك، وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر (+ وبعض البطالسة ويونان Ir) وبعض الصحابة رضی الله عنهم Tu(Ir)

18 (۲۹) ص ۱۳ س 12 الخمول : كساير متألّهی الحكماء والصوفيّة من المشهورين أو الخاملين، والمتألّه الخفیّ يسمّی «قطبًا» وفی كلّ عصر وزمان يكون منهم جماعة، الّا انّ أتمّهم كمالًا لا يكون الّا واحدًا كما جاء فی الأخبار النبويّة Tu(Ir)

(۳۰) ص ۱۲ س 13 الظلمات غالبة : كزمان الفترات وبعد عهد النبوّات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات كزماننا هذا (وهذه الاحوال موجودة فى اهل زماننا هذا Ir) لضعف الشرايع وتواتر الوقايع وانطماس السبل والمناهج الحكميّة واندراس 3
الرتب والمدارج العقليّة Tu(Ir)

(۳۱) ص ۱۲ س 14 ثمّ طالب البحث: لأنّ طالب التألّه طالب للخلافة التى هى المقصد الأقصى بخلاف طالب البحث اذ لا خلافة له، ولأنّ طلب حصول اليقين 6
بالتألّه أقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات Tu(Ir)

(۳۲) ص ۱۲ س 15 التألّه والبحث: فالموجود من علم الذوق والانوار الالٰهيّة ههنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله أو قريب منه؛ فهو ختم على الحقيقة. وامّا 9
البحث، ففيه جمل أصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعىّ والالٰهىّ Ir(Tu)

(۳۳) ص ۱۲ س 16 ليس... فيه نصيب: لابتنائه على الاصول الكشفيّة الذوقية بخلاف الكتب البحثيّة لابتنائها على أصول أخرى Tu(Ir) 12

(۳٤) ص ۱۲ س 17 البارق الالٰهىّ: وهو نور فايض عن المجرّدات العقليّة على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلويّة الروحانيّة، به تعلّم المجرّدات واحوالها، وهو اكسير الحكمة. ولابتناء هذا الكتاب على هذه 15
البوارق، فمن لم يحصل له هذه، لا يمكنه الاطّلاع على دقايق أسراره ولا يفهم ما يقال من تعريف ذوات المجرّدات العقليّة وصفاتها، لكون هذه البوارق هى الاصل فى معرفة النفس والمجرّدات؛ بل لا يتصوّر من تلك الالفاظ المتشابهة ـ كالنور والضوء 18
والاشراق وأمثالها ـ الّا موضوعاتها الأصليّة، فيضلّ ضلالًا مبينًا، بخلاف صاحب الاشراقات العقليّة لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور

بالذوق، ووصل اليه باليقين Tu(Ir)

(۳۵) ص ۱۳ س 1 ملكة له: بحيث تلحظه النفس متى شاءت وتتمكّن من
3 استثباته ليتمكّن أن يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام. هذه أقلّ الدرجات، وأعظمها
أن يحصل له الملكة التامّة الطامسة، وهى آخر المراتب كما سنبيّن فى قسم
الانوار Tu(Ir)

6 (۳٦) ص ۱۳ س 3 فى القواعد الاشراقيّة: لاختلاف الأصول وتباين المأخذ،
لأنّ أصل القواعد الاشراقيّة ومأخذها هو الكشف والعيان، وأصل قواعد المشّائين
البحث والبرهان Tu(Ir)

9 (۳۷) ص ۱۳ س 5 بالسلّم المخلّعة: اى بالنفس المتخلّعة (بخلع النفس Ir)
عن البدن والمشاهدة للمبادئ العقليّة والسوانح النوريّة Tu(Ir)

(۳۸) ص ۱۳ س 7 ثم نبنى عليها: اى نشاهد من الروحانيّات أشياء كذواتها
12 المجرّدة واشراقاتها ولمعانها وبعض هيئاتها النوريّة، ثمّ نبنى عليها العلوم الالٰهيّة
والاسرار الربّانيّة Ir(Tu)

(۳۹) ص ۱۳ س 8 الشكوك: كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من
15 متقدّمى المشّائين ومتأخّريهم. ألا ترى أنّهم كيف اضطربوا وتحيّروا من كثرة الأسؤلة
الواردة عليهم، وتخبّطوا فى القيل والقال وتشكّك اللاحق على السابق، ولم يتّفقوا على
شيء؛ بل «كلّما دخلت أمّة لعنت أختها» (۳٦/۷) ولهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم
18 ولا بكلامهم، اذ لا يخلوا عن الريب والشكّ، ولا يسلم عن الطعن والقدح Tu(Ir)

فهرست کلّی

مشتمل بر اصطلاحات ونامهای شخصها وجایها وکتابها

شماره‌ها مربوط بصفحه‌های کتاب است.

حرف ح اشاره بحاشیه‌هاست.

چ

ح

غ

ك

گ

ل

فهرست مجموعه

كتاب حكمة الاشراق

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات

بين أحرف اشراقيّة وبين بعض أحرف المشّائين

القسم الثانی

فی الانوار الالٰهیّة

ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتیبها

المقالة الاولی

فی النور وحقیقته

ونور الانوار وما یصدر عنه أوّلًا

المقالة الثانية

فی ترتیب الوجود

المقالة الثالثة

فى كيفيّة فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلويّة

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها

المقالة الخامسة

فی المعاد والنبوّات والمنامات

SOMMAIRE

Prolégomènes II

Textes

Les indications éventuellement données dans l'apparat critique le sont également en persan. Suivant les règles en usage pour les éditions classiques, il n'est point fait d'appel de note en cours du texte. Toutes les autres indications concernant la disposition des sigles ont été données précédemment.

Comme le montre le tableau récapitulatif ci-dessus, un certain nombre des manuscrits sur lesquels est basée la présente édition des œuvres de Sohrawardî, proviennent de bibliothèques de Turquie. Que ce me soit l'occasion de formuler de nouveau mon souvenir reconnaissant pour les amis et pour les autorités turques qui pendant les années d'un studieux séjour, m'avaient aidé à rassembler le premier matériel nécessaire pour l'édition du *Corpus* sohrawardien.

J'ai eu plus d'une fois l'occasion au cours de ces Prolégomènes de mentionner l'aide confraternelle reçue de quelque *mostashriq*... je veux dire de quelque membre de la famille de l'Orientalisme dispersée de par le monde. De chères amitiés iraniennes y ont été nommées en bonne place, et il m'est agréable de dire quel encouragement elles ont été au cours des années qu'ont exigées la préparation et l'impression de ce volume. L'intérêt toujours en éveil pour ce qui se passait dans mon «laboratoire» *ishrâqî*, m'était un précieux stimulant. Une nouvelle étape est maintenant franchie, avec l'espoir d'avoir contribué un peu à l'avenir des études philosophiques en Iran.

Je voudrais encore mentionner spécialement ici M. Mahdî Bayânî, Directeur de la Bibliothèque Nationale Ferdousî; M. Sharîfî, Directeur de la Bibliothèque du Parlement (Majlis); M. Javâd Kamaliân, mon assistant au Département d'Iranologie.

Enfin, je tiens à remercier cordialement le dévoué personnel iranien de notre petite imprimerie, qui avec un outillage des plus réduits, a réussi à mener à bien la fabrication du présent volume.

TÉHÉRAN
Mai 1952
Ordîbehesht 1331

Henry Corbin

Ia : variante de ms. donnée par Shahrazûrî (exceptionnel).

Ir : passages extraits du commentaire.

Iz : leçon des *lemmata* expressément confirmée par le commentaire.

(Ir)Tu : passage extrait du commentaire de Qoṭbaddîn ayant son équivalent dans celui de Shahrazûrî.

2. *Ṛisâla fî I'tiqâd al-Ḥokamâ'.*

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

M = Téhéran, Bibliothèque du Parlement, n° 630. VIII^{me} s. hég.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247. Daté 775 h.

D = Téhéran, Coll. Fakhraddîn Naṣîrî. XI^{me}s. h. (Copie Mîr Dâmâd, cf. supra pp. 84-85).

3. *Qissat al-Ghorbat al-gharbîya.*

B = Brousse, Eminiye 1500/160. Texte arabe et paraphrase persane.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

A = Istanbul, 'Ashir I 451. Daté 706 h.

Aa : gloses explicatives.

R = Istanbul, Ragip 1480. Daté 732 h.

Rt : corrections marginales.

Ra : gloses marginales ou interlinéaires.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821. Daté 744 h.

Pa : gloses explicatives.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217. Daté 865 h.

Z = Istanbul, Université, Arabça Yazma 935. Non daté. Récent.

Zt : corrections marginales.

Za : gloses explicatives.

< > indique tout élément de texte dont l'interpolation s'est avérée nécessaire.

+ indique une addition dans les mss. annoncés par les sigles.

— indique une omission dans les mss. annoncés par les sigles.

( ) enclôt une observation de l'éditeur.

N. B. — Les références *qorâniques* sont données d'après le type d'édition qui a cours en Iran (Éd. Islâmîya, Téhéran 1363). La numérotation des versets correspond, à très peu d'exceptions près, à celle de l'ancienne édition Flügel. Les références sont données en note sous la forme persane habituelle, v. g. سورة: ٣٥ (الفاطر) آية ١

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES SIGLES DES MANUSCRITS

1. *Kitâb* H*ikmat al-Ishrâq.*

T = Téhéran, lithographie 1315 h. l. Texte avec le commentaire de Qo*t*baddîn Shîrâzî.

Ta : variantes de mss. données par Qo*t*baddîn dans son commentaire.

Tu : passages extraits du commentaire de Qo*t*baddîn.

(Tu)T : passage extrait du commentaire, surligné dans la lithogr. comme s'il appartenait au texte.

(Tu)Ir : passage extrait du commentaire de Shahrazûrî ayant son équivalent dans celui de Qo*t*baddîn.

Tt : correction interlinéaire dans la lithographie, se rapportant au texte.

Tut : correction se rapportant au commentaire.

H = Istanbul, Saray, Ahmet III 3252. Daté 679 h. — Texte seul.

Ha : corrections marginales.

E = Istanbul, Saray, Ahmet III 3271. Daté 708 h. — Texte seul.

Et : corrections marginales.

M = Téhéran, Collection du professeur Meshkât (Bibliothèque de l'Université de Téhéran). Daté 718 h. — Texte avec le commentaire de Qo*t*baddîn.

Ma : variantes de mss. données dans le commentaire.

Mu : passages extraits du commentaire.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480. Daté 734 h. (Majmû'a : 731-735 h.).— Texte seul.

Rt : corrections marginales.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Arabe 498. Daté 732 h. — Texte avec le commentaire de Qo*t*baddîn.

Fa : variantes de mss. données dans le commentaire.

Fu : passages extraits du commentaire.

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230. — IX[e] siècle hég. — Texte avec le commentaire de Shahrazûrî.

mân la Perse mieux qu'à nul autre, s'applique cette sentence célèbre du VI[me] Imâm shî'ite, l'Imâm Ja'far, à son tour le Shaikh al-Ishrâq, l'auteur du Récit de l'Exil occidental, mérite plus que tout autre, de guider la théorie idéale des pèlerins venant en esprit à la tombe de Salmân le Perse répéter cette prière : « Que je vive et meure, ami fidèle, comme toi... qui n'as pas trahi[180]. »

---

roïsme temporel par dévouement à la cause shî'ite, et s'exhaussant en ardent désir de vie éternelle dans le soufisme des vocations mystiques. Cf. Salmân Pâk, p. 42. A son tour, la tropologie du Récit sohrawardien de l'Exil occidental éveille l'Étranger à la conscience de soi, pour qu'il ose le défi : s'exiler de l'Exil.

180. Cf. Massignon ibid. p. 4, et Majlisî, Biḥâr al-Anwâr T. xxii (non pas xxv) lith. Téhéran 1303, p. 299 dernière ligne ; le contexte donne d'autres très belles prières des pèlerins shî'ites à la tombe de Salmân.

telle «assomption» fut à la source de la gnose en Islam, on entrevoit en quel sens il sera vrai de dire qu'en la ferveur et la foi d'un Sohrawardî, le vieil Iran «contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes[178].»

Ainsi la situation est-elle beaucoup trop complexe pour se réduire à la question de savoir si la philosophie de Sohrawardî représente une réaction contre l'Islam, ou bien si elle tente d'incorporer à l'Islam un nouveau «syncrétisme». Ce serait poser la question en termes simplistes, telle que pouvaient la concevoir les juristes qui tramèrent le procès de Sohrawardî à Alep. Ni la hauteur d'horizon ni le geste la montrant n'étaient à la portée de personne ni de rien qui eût un caractère officiel et institutionnel. Aux yeux de l'orthodoxie le «shaikh martyr» (shahîd) est resté le shaikh «mis à mort» (maqtûl).

Son œuvre immense est restée peut-être inachevée; nous avons pu jusqu'ici en relever une face. C'est qu'elle ne cessa de vivre chez tous les Ishrâqîyûn dont l'Iran et l'Inde, notamment, furent la patrie terrienne. Ces membres de la famille de l'Ishrâq furent des solitaires, des ermites du cœur, des expatriés qui entendirent «l'appel du côté *droit* de la vallée, du fond d'un buisson» (28/30), l'Appel du «côté *oriental*» qui s'élève au cœur du Récit (p. 279) et qui, pour «rappeler» de l'exil, doit commencer par éveiller la conscience de l'Éxilé. L'invocation qui revient comme un refrain dans un des psaumes de Sohrawardî: «Délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière» — fait écho à la foi de ceux qui savent que «les Ténèbres n'ont point reçu la Lumière» (Jean I/5), comme à la foi de ceux qui savent que le pur Islam des purs croyants «a commencé expatrié (*gharîb*) et redeviendra expatrié comme au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient![179]» S'il est bien vrai qu'à Sal-

178. L. Massignon, Salmân Pâk... p. 11, montrant comment la foi nouvelle pouvait illuminer la vision d'un milieu d'antique culture. «Samaritaine et grecque en chrétienté, la gnose naquit manichéenne, c'est-à-dire araméenne et iranienne en Islam.» Ibid.

179. انّ الإسلام بدا غريباً وسيعود غريباً كما بدا ، فطوبى للغرباء ، Majlisî, Bi*h*ar al-Anwâr T. iii lith. Téhéran 1306, p. 292 l. 35 ss., où le texte est accompagné d'une exégèse historicisante assez inoffensive. Comme l'a montré M. Massignon, le cas de Salmân le Pur exemplifie par excellence la suprême vocation de l'Exil et de l'Exilé, entraînant à l'hé-

exclure. Loin de là, il l'a vécu dans sa pureté, mais cette pureté même est celle que définit précisément le Récit de l'Exil occidental.

Visionnaire de l'Orient des Lumières, exilé à l'Occident terrestre, nostalgique épris de ces «Formes de jeunesse et de Lumière» que sont les Lumières archangéliques victoriales, fasciné par le monde des «Mères» ou Lumières infinies au-delà du Ciel des Fixes, — il a voulu revivre et reproduire en lui-même, et ensuite rendre exprimable et communicable, le ravissement d'extase qui fut celui de Zarathoustra aussi bien que celui de Mo*h*ammad en la nuit du «Mi'râj». Nous avons insisté précédemment sur ce «ta'wîl» : non plus une exégèse saisissant un texte mort, mais un exode qui s'empare d'une âme vivante, pour la reconduire à l'*avenir* de son origine.

Le sentiment de l'exil, la conscience de veiller à la frontière du pays d'origine qui est pour un temps nécessaire la région interdite (qu'elle s'appelle Orient des Lumières, Sources du Xvarnah, Yemen ou tout autrement), — c'est la tonalité affective fondamentale du gnostique ; elle est commune à tous les membres de toutes les familles de la Gnose, chrétienne, manichéenne ou islamique, et elle les caractérise.

Aux prises avec les religions de la lettre et de la loi, ce que ces Étrangers ont à opposer, ce n'est ni un essai de conciliation dialectique, ni un système de réfutation rationnelle. Ils doivent accomplir leur Retour, et par là même convertir, ramener toute chose et toute forme, figée dans la servitude d'illusoires triomphes, à leur origine de lumière et de vie. Et c'est cela même, étymologiquement, le «ta'wîl», l'*exegesis* qui, accomplie par l'Exilé, a la valeur d'un *exode*, c'est-à-dire d'un Retour non pas à quelque patrie terrienne, mais à ce qui est éternellement Origine. Le projet d'un Mânî embrassait à la fois, pour les conduire à leur éclosion, bouddhisme, zoroastrisme et christianisme. L'exilé du Récit sohrawardien, c'est-à-dire de son propre aveu l'auteur lui-même, peut à l'image d'un Mânî mourant, «sortant d'Egypte», reconduire, lui aussi, le vrai et pur Islam à l'*éclosion* de son origine, et en même temps, et par là même, reconduire à leur origine et à leur vérité tous les symboles religieux (hermétistes, zoroastriens, manichéens, chrétiens) dont il assume la charge. C'est alors, en sa personne, l'Islam qui, en se transfigurant, assume ce Retour et cette transfiguration des symboles. Et si une

«quarante jours» de retraite spirituelle exigés par l'auteur pour entraîner l'aspirant à la lecture de son livre, il nous en faudra sans doute plus encore pour achever ce que nous entrevoyons. Il y aura encore à lutter avec le chaos des manuscrits, et avec l'ampleur des pensées d'une âme que la mort arracha, en pleine jeunesse, à sa présence terrestre. Nous avons du moins son testament spirituel; tout le livre «Hikmat al-Ishrâq» a ce sens, les dernières pages nous en assurent, puisqu'il doit être le remplaçant, le *khalife* du shaikh auprès des Ishrâqîyûn.

Une question reste posée, et nous ne l'avons pas éludée. Il y a dans les «Motârahât» une allusion aux «stations secrètes» que recèle le «Kitâb Hikmat al-Ishrâq»; il y a plusieurs allusions à un procédé d'écriture spéciale, il y a l'injonction de recourir au «Qâ'im bi'l-kitâb». La mort prématurée du jeune shaikh, victime à Alep des fanatiques et de l'entourage de Salâhaddîn (Saladin), n'a-t-elle pas empêché une grande pensée instauratrice d'atteindre à son plein épanouissement? Il restait beaucoup à dire. Les dimensions restreintes du «Kitâb Hikmat al-Ishrâq» sont hors de proportion avec l'immensité du projet. La seconde partie du livre, l'essentielle, tient, sans les commentaires, en une centaine de pages. Elle donne à plus d'une reprise, l'impression qu'elle énonce plutôt un programme.

La ferveur zoroastrienne ferait peut-être penser à certaines tentatives antérieures signalées en Iran, par exemple celle de cet adolescent du nom d'Ibn Abî Zakarîyâ Tammâmî qui au IVme/Xme siècle s'annonça comme le prophète d'une sorte de zoroastrisme réformé[177]. Il y aurait à craindre pourtant que la comparaison ne soit pas à la mesure du projet de Sohrawardî et de son instauration. Certes, il a heurté de front les représentants officiels des institutions islamiques. Le «shaikh martyr» n'avait rien à ménager, rien à sauvegarder: ni institution politique, ni confessionnelle, ni sociale. Il fut vraîment et intégralement le *javânmard,* le chevalier de son âme, au service du projet inspiré à celle-ci «par l'Espit-Saint lors d'une journée merveilleuse», et guidé par le seul amour de la Sophia divine qui embrasa l'extase du roi Kay Khosraw. Mais le pur Islam spirituel, jamais il ne l'a rejeté, jamais il ne voulut ni n'eut à s'en

177. Cf. Bîrûnî, Chronologie, p. 213.

fragments de Sohrawardî. Daté 865 H. Le texte de la *Ghorba* se trouve aux fol. 209*v*-211.

Z = Istanbul, Riza Pasha 2043 (= Université, Arabça Yazma 935. Cf. Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 77). Majmû'a, 130 x 210 mm. 87 fol. Non daté. Moderne. Le texte de la *Ghorba* remplit les fol. 1-3*v*. Le reste du ms. est occupé par le Kitâb al-*T*ahâra de Maskôyê.) Le ms. a été copié à Téhéran par *H*âjjî Mo*h*ammad ibn Mûsâ Rezâ Teherânî. Excellente naskhî persane.

Ce ms. ne contient pas le prologue. En revanche, on remarquera la précision des premières lignes rappelant qu'en ce Récit symbolique Sohrawardî a imité le Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. Et, trait peut-être significatif de ce manuscrit copié en Iran, Sohrawardî n'y est pas désigné comme le shaikh «maqtûl» (mis à mort, assassiné), mais comme *al-shaikh al-sa'îd al-shahîd*, le «bienheureux shaikh martyr.» (p. 274 n.)[176]

Zt: correction marginale (exceptionnelle).

Za: gloses explicatives (très peu nombreuses).

3. Perspective.

C'est sur la mention du plus récent de nos manuscrits, faisant mémoire du «shaikh martyr», que peuvent se clore les prolégomènes du présent volume. Elle exprime, telle qu'elle apparut aux yeux de ceux pour qui elle fut signifiante, la vocation du jeune shaikh. Deux des œuvres qui figurent ici même, formulent dans leur intitulation le «chiffre» de sa biographie spirituelle la plus intime: de «l'Orient des pures Lumières» à «l'Exil en Occident». Il ne s'agit pas ici de conclure, simplement de marquer une étape sur la route d'une longue entreprise. Celle-ci passe désormais sous une voûte dont les retombées nous apparaissent sûres et distinctes, où qu'elle conduise. S'il nous a fallu pour élever l'édifice, beaucoup plus longtemps que les

176. La dénomination, fréquente dans les bibliographies, de «shaikh maqtûl» est inutilement désobligeante. Une phrase de Ma'*s*ûm 'Alîshâh résume la situation: شهاب الدين اكبر ... كه اورا شيخ اشراق ميخوانند، وچون در حلب شهيد گشت شيخ مقتول مشهور است (*T*arâ'iq II 143). Nous en resterons donc à *Shaikh al-Ishrâq* et *Shaikh shahîd*.

personne) réfère à son propre «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». Ce même traité est cité par Qo*t*baddîn dans son commentaire (cf. ici même, appendice p. 299 l. 11-12). La bibliographie d'Avicenne s'avère comme si complexe, dans l'état de dispersion des mss. inédits, que chaque orientaliste se doit d'apporter occasionnellement son concours au savant qui a eu l'abnégation de l'entreprendre.

R — Istanbul, Ragip 1480, fol. 311*v*-312*v* (H. Ritter, Phil. IX n° 19, cf. supra p. 77). Daté 732 h. De la même main que le «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq»; le copiste, le même Khorâsânien qui a signé les autres risâla, atteste qu'il a collationné et corrigé dans la mesure du possible:
كتبه بدر النسوى < الخراسانى > بالمدينة السلطانية ... وقابل وصحح بقدر الامكان

Rt: corrections au texte, portées en marge ou dans l'interligne.

Ra: commentaire, ou plus exactement équivalences des expressions «chiffrées», transposées dans le lexique philosophique courant. Les mots sont suspendus dans l'interligne à l'expression qu'ils traduisent, ou bien portés en marge avec un petit signe de référence.

Ri: seconde glose d'un même passage.

P — Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821, fol. 8*v*-9. Daté 744 h. (1343).

Je remercie M. Georges Vajda d'avoir amicalement appelé mon attention sur l'existence de cette copie passée inaperçue de l'ancien catalogue, mais qui n'a pas échappé à sa minutieuse et savante révision[175]. Le manuscrit mesure 230 x 150 mm.; aussi le copiste écrivant en travers des pages d'une écriture très serrée, sans blanc ni marge, a-t-il réussi à faire tenir notre texte en une quarantaine de lignes sur les faces 8*v* et 9.

Pa: le début de la copie (jusqu'au § 9 de notre édition) contient dans les interlignes, de la même manière que le ms. R, quelques gloses explicatives des expressions symboliques.

M — Istanbul, Saray, Ahmet III 3217 (H. Ritter, Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 80). Majmû'a 256 x 142 mm., 243 fol. Contient 14 traités ou

---

Il porte également le titre de «Maqâmât al-*S*ûfîya», cf. H. Ritter, Philologika ix p. 282 n° 27.

175. Cf. Georges Vajda, Quelques notes sur le fonds de manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris (Estratto della Rivista degli Studi Orientali xxv 1950) p. 8.

71 fol. La dernière partie est datée de 706 h. La Qissat al-ghorba occupe les fol. 30-35*v*.

Aa : à la suite du texte, aux fol. 35*v*-37, est donné un petit commentaire, plus exactement un lexique technique donnant en concepts philosophiques courants l'équivalent des «chiffres» du Récit. Mais, tandis que la paraphrase de B forme un texte continu, on a l'impression qu'ici un copiste de bonne volonté a ramassé dans les interlignes et les marges de manuscrits tels que ceux décrits ci-après, toutes les équivalences qui y étaient insérées. Malheureusement il n'y a pas regardé de très près, et l'opération de ramassage s'est conclue en un certain pêle-mêle. Comme il en a mis ensuite le résultat bout à bout, à la façon d'un texte bien rédigé, il n'est pas rare que se produise un inintelligible coq-à-l'âne. Dans ce cas on a renoncé à lui faire un sort dans l'apparat critique.

Ce manuscrit nous fournit l'occasion de remarques bibliographiques assez importantes. Il est arrivé plus d'une fois qu'un même opuscule soit attribué tantôt à Avicenne tantôt à Sohrawardî (v.g. le Mi'râj Nâmah). Dans la bibliographie d'Avicenne dressée par le R. P. G.-C. Anawâtî[173], il était inévitable, vu l'état général des textes, que des déplacements de ce genre se produisissent. C'est ainsi que sous le n° 219, consacré au Récit de *H*ayy ibn Yaqzân, on trouve mentionné (au bas de la p. 275) le manuscrit 'Ashir 441, fol. 19*v*-21. Or, ce ms. est porté par H. Ritter (Philologika IX p. 279 n° 19, 'Ashir II 441) parmi les manuscrits de la *Ghorba.* Je n'ai pu voir moi-même ce manuscrit jadis (sans regret, puisque l'on en attestait la mauvaise écriture et l'âge récent). En tout cas, les mots de l'*Incipit* et de l'*Explicit* cités dans la *Bibliographie* (p. 275 en haut) ne laissent aucun doute : il s'agit bel et bien de la *Ghorba* de Sohrawardî.

Enfin, par souci de rendre son bien à notre shaikh, signalons encore ceci : l'ouvrage porté au n° 236, p. 293 de la même *Bibliographie,* n'est certainement pas d'Avicenne. D'après les titres de chapitres cités là même (p. 294) il ne peut s'agir que de «Kalimat al-Tasawwof» de Sohrawardî[174], traité dans lequel celui-ci (parlant à la I^{re}

173. Essai de bibliographie avicennienne, par. G.-C. Anawâtî (Ligue Arabe. Direction Culturelle). Le Caire 1950.

174. Traité mentionné sous le n° 13 dans le catalogue Shahrazûrî.

Il est impossible en effet d'insister plus longuement ici sur ces problèmes complexes. Leur énoncé en tout cas suffit à prouver que l'on ne peut avoir l'espoir de les préciser, qu'à la condition de disposer de textes préalablement bien établis. C'est la pénible tâche de philologue et d'éditeur critique qui, dans l'orientalisme, commence par s'imposer au philosophe, celle à laquelle nous avons dû nous astreindre pour le *Corpus* sohrawardien.

2. Les manuscrits.

B — Brousse, Emiṉiye 1500/160. C'est le manuscrit dont nous avons rapporté la découverte dans le paragraphe précédent. 180 × 135mm. (125 × 90). Il se compose de deux cahiers de papier, non cousus. L'ensemble totalise 20 feuillets, avec une pagination tardive allant de 1 à 37 et ne tenant compte que des feuillets écrits. Le titre se trouve au verso du fol. 20: كتاب قصّة غربة (كذا) الغربية للشيخ الامام شهاب الدين السهرور < دى >.

Le manuscrit n'est pas daté, mais il est certainement ancien. Nous avons mentionné dans le paragraphe précédent, la disparition d'un double feuillet qui nous prive de la fin. Le texte arabe est écrit en une grande calligraphie naskhî caractéristique, exactement du même type que celle en laquelle est écrit le ms. du « Livre des LXX » de Jâbir ibn *H*ayyân (à Brousse également, Hüseyin Celebi, Ha'yet 15, daté de 688 h.). Encre très noire. Lorsque le texte arabe est seul, on compte 5 lignes par page. La paraphrase persane suit immédiatement chaque section du texte arabe; elle est écrite en fine ta'lîq, et est introduite chaque fois par le mot شرح écrit à l'encre rouge. Lorsqu'elle est seule, on compte 9 lignes par page.

Le sigle B réfère aussi bien au texte arabe qu'aux particularités de la paraphrase persane. Il précède ici les autres, vu l'importance de ce manuscrit bilingue, quelle qu'en puisse être la date exacte.

T — Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Majmû'a daté de 659 h., fol. 37*v*-41*v*.. Ce ms. a été décrit précédemment (cf. supra pp. 83-84)

A — Istanbul, 'Ashir 1 (Reis Mustafa) 451. (Cf. H. Ritter, Philologika IX p. 279 n° 19, et *Anhang* pp. 46-48) Majmû'a 160 × 120 mm.,

Les équivalences données dans la paraphrase du manuscrit de Brousse correspondent à peu près aux gloses marginales et interlinéaires des manuscrits qui en comportent. Mais il semble que les commentateurs aient embrouillé dans leur esprit le schéma angélologique de la Théologie dite d'Aristote, celui de l'Avicennisme, celui de l'Ishrâq. C'est ainsi, par exemple, que la personne du shaikh *yemenite* al-Hâdî ibn al-Khair, le «père» de l'Exilé ou pèlerin mystique, est interprété d'une part comme l'Intelligence agente, d'autre part comme la Première Intelligence ou Intelligence universelle. L'interprétation de la *Lampe* (p. 289 l. 6) comme signifiant l'Intelligence agente, est aberrante. Le pèlerin mystique déclare qu'il mit cette Lampe dans la «bouche du Dragon» (jawzahar). Le Dragon est un terme bien connu en astronomie et désigne les «nœuds de la Lune», c'est-à-dire les points auxquels l'orbite de la Lune coupe celle du soleil. La «bouche» doit correspondre ici à la «tête du Dragon» (ra's al-jawzahar), c'est-à-dire au nœud montant, «celui à partir duquel la Lune commence sa course au nord de l'écliptique[172].» On ne voit pas très bien là possibilité ni la signification d'un comportement envers l'Intelligence agente ou Esprit-Saint, aussi surprenant que celui discerné par le commentateur. En outre cette Intelligence ayant été identifiée avec al-Hâdî, le pèlerin est encore, à ce moment du Récit, bien loin d'y être arrivé. Mais, lorsqu'il parvient au Sinaï, à l'oratoire de son «père», celui-ci fait allusion aux «aïeux», c'est-à-dire aux autres Intelligences qui le précèdent.

En revanche, on s'orientera vers une vision cohérente, qui imposera, il est vrai, tout un travail herméneutique préalable, si l'on se rappelle que la «lampe» est interprétée comme l'*intellectus adeptus* ('aql mostafâd) dans le commentaire du Verset de la Lumière par Avicenne, et si l'on se réfère à l'expérience du «shaqq al-Qamar» (la fission de la Lune) à laquelle nous avons fait précédemment une brève allusion (cf. supra pp. 52-54). Nous ne pouvons qu'annoncer ici ce que nous aurons occasion de développer ailleurs.

---

certains thèmes de l'angélologie ismaélienne, beaucoup plus à cause de la résonnance, qu'en vue d'une solution unilatérale que ces Récits ne comportent probablement pas. Cf. supra chap. III §3.

172. Cf. Encyclopédie de l'Islam, art. *Jawzahar*, et ici même l'index s.v.

mot منكبوتها p. 291 l. 8, et le texte reprenant p. 294 l. 6 au mot هينا du texte arabe ; 2° aux deux strophes finales 44-45, à partir des mots بين قوم p. 296 l. 6. La question se posait alors : fallait-il prendre son parti de cette lacune, quitte à laisser le lecteur iranien choir dans une déplorable brèche, en attendant d'y remédier un jour à l'aide d'un improbable manuscrit ? ou bien ne valait-il pas mieux y remédier dès maintenant ? Ici, le professeur Mo*h*. Mo'în a bien voulu donner encore son aide amicale à Sohrawardî et à son éditeur. Il a suppléé à la fois au prologue et aux paragraphes manquants par une traduction persane qui allie à la rigueur et à l'élégance, quelque chose de l'archaïsme propre à l'original. Il a même poussé le scrupule jusqu'à reproduire pour les citations qorâniques, l'ancienne version persane que donne le tafsîr d'Abû'l-Futû*h* Râzî. (VIme/XIIme s)[169]. De tout cela, je le remercie chaleureusement.

Il n'est pas possible de déterminer quel est l'auteur de la paraphrase persane du manuscrit de Brousse, pas plus qu'on ne le peut jusqu'ici pour d'autres commentaires des Récits sohrawardiens[170]. Certes, il est arrivé à Sohrawardî de se traduire lui-même en persan (Hayâkil, Alwâ*h*), mais cela ne paraît être nullement le cas ici. Il y avait, semble-t-il, un certain nombre de « clefs » pouvant servir communément à plusieurs des Récits, et qui devaient être en main des premières générations de disciples. Cependant nos commentateurs les manient avec hésitation, et la lourdeur de leurs transpositions, procédant comme avec un code chiffré, brise et annihile l'élan de l'âme spontanément configuratrice de ses symboles. J'ai dit ailleurs le défaut de ces commentaires, nonobstant leur utilité, et l'embarras dans lequel ils nous mettent, notamment dans le cas présent[171].

---

169. De même la citation, d'un intérêt capital, du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân figurant dans le prologue (p. 276 l. 5) reproduit le passage de la version persane mentionnée ci-dessus n. 20.

170. Mo'nis al-'Oshshâq (Le familier des Amants mystiques) ; Awâz-e Parr-e Gebra'el (Le bruissement de l'Aile de Gabriel).

171. Cf. notre étude sur le Récit d'initiation... (supra n. 62). Là même on a essayé d'identifier la personne du Sage : Dixième Ange ? Première Intelligenee ? Nature parfaite, ange personnel ? L'énoncé même de ces possibilités développe une thématisation ayant sa loi propre, et ne comportant peut-être pas de « résolution ». On en a rapproché

une première et faible lueur qui nous permet de refaire, à la suite de l'auteur, le «ta'wîl» sur la voie duquel il nous a précédés. Mais dès ce moment aussi, ces pauvres commentaires sont dépassés.

A la différence des autres Récits de Sohrawardî écrits en persan, le Récit de l'Exil n'était connu que dans sa rédaction arabe[168]. Ici, je dois bénir un hasard auquel pourvut peut-être «l'ange de Sohrawardî», et qui me permit heureusement de disposer d'une ancienne version persane accompagnée d'un commentaire. Lors d'un séjour prolongé en Turquie, et à l'occasion d'un voyage à Brousse (octobre 1943) pour quelques recherches dans les fonds manuscrits des bibliothèques, je découvris dans l'une d'elles, tout à fait fortuitement mais non sans émotion, deux pauvres petits cahiers de vieux papier portant sur leur face visible, le titre de la *Ghorba*. Ce manuscrit est décrit ci-après. Il contient le texte arabe du Récit de l'Exil occidental, avec une version persane qui se double d'une paraphrase, explicitant les symboles autant qu'elle le peut; l'archaïsme même du persan dans lequel est rédigée cette version, permet de lui assigner un âge vénérable.

Cette «édition» arabo-persane présente le texte en le divisant en petites strophes. Quelques lignes du texte arabe sont chaque fois données, puis le mot شرح introduit la paraphrase persane. L'ordonnance de notre propre édition et la numérotation de nos paragraphes se trouvaient donc tout indiquées. Nous sommes arrivé ainsi à un total de 45 strophes; il faut y ajouter le prologue, lequel manque dans le manuscrit de Brousse ainsi que dans le ms. Z. Il était d'autant plus nécessaire de se conformer à cette division, que nous avons tenu à donner ici sur la même page le texte arabe et la version persane.

Malheureusement un bonheur arrive rarement parfait. Il fallut bien constater qu'un double feuillet était tombé de notre manuscrit, à une époque indéterminée, nous privant ainsi du texte et de la paraphrase persane pour deux passages qui, dans notre édition, correspondent respectivement: 1° aux §§ 35-40, la lacune commençant au

---

168. Grâce ici encore aux recherches de H. Ritter. Les autres Récits sohrawardiens sont en persan à l'exception de la Risâlat al-Abrâj (Epître des Tours) écrite elle aussi en arabe.

Sohrawardî le déclare expressément. Mais c'était précisément prendre les choses là où Avicenne les avait laissées[166], car Avicenne entendit, certes, et transcrivit l'appel de l'Intelligence agente, de *H*ayy ibn Yaq*z*ân : « Maintenant, si tu le veux, suis-moi vers Lui ». A-t-il répondu à cet Appel ? Sa réponse ne peut nous être suggérée que par le Récit de l'Oiseau (que Sohrawardî traduisit en persan) et par le Récit de Salâmân et Absâl, auquel ici même réfère Sohrawardî, et dont il aura connu la version avicennienne originale[167], tandis que nous n'en avons plus que le résumé élaboré par Na*s*îraddîn *T*ûsî.

Pour donner une idée de cet admirable petit Récit, j'en traduirai ici le prologue (p. 275) : « Lorsque j'eus pris connaissance du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, malgré les admirables sentences spirituelles et les suggestions profondes qu'il contient, je le trouvai dépourvu de mises en lumières montrant l'expérience suprême, c'est-à-dire le Grand Ébranlement (Qorân 79/34) qui est gardé en trésor dans les Livres divins, confié en dépôt aux symboles des Sages, caché dans le Récit de Salâmân et Absâl que composa le narrateur du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. C'est le Mystère sur lequel sont affermies les stations des soufis et des maîtres de la Vison mentale. Il n'y est point fait allusion dans le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, *hormis* à la fin du livre, là où il est dit : Il arrive que des Esseulés d'entre les hommes émigrent vers Lui, etc. Alors j'ai voulu à mon tour en raconter quelque chose, sous forme d'un Récit que j'ai intitulé Récit de l'Exil occidental, pour quelques-uns de nos nobles frères. »

Ce prologue plein de promesses est bientôt suivi, après un début d'action dramatique, d'épisodes qui ne sont indiqués et caractérisés que par les allusions polyvalentes du « ta'wîl ». Dès lors, l'action se joue simultanément sur plusieurs plans de références, et sans le secours d'un commentaire on y perd vite son chemin. Ce n'est nullement que l'on apprécie sans réticence ces commentaires indigents qui se bornent à transposer terme pour terme ; du moins jettent-ils

166. Cf. notre étude sur Avicenne et le Récit visionnaire, annoncée supra n. 20.

167. Il arrive que l'on confonde la version avicennienne avec la version hermétiste traduite du grec en arabe par *H*onain ibn Is*h*aq. C'est cette dernière, non pas la version avicennienne, que Mollâ Jâmî orchestra en un long poème persan.

Novalis[163]. Dans la gnose ismaélienne, la figure de l'Expatrié s'incarne en la personne de Salmân le Perse, Salmân le Pur[164], exemplifiant par excellence le pur Islam spirituel auquel réfère un célèbre *h*adîth (cf. infra). En milieu ismaélien encore, dans l'alchimie de Jâbir, le motif se présente sous la figure-archétype du Glorieux, l'Orphelin venu du lointain[165]. Enfin, l'on voit poindre dans notre Récit le «ta'wîl» qui, opérant à la fois sur un *h*adîth à la gloire du *Yemen* et sur le verset qorânique (28/30) où du fond du buisson, la Voix appelle Moïse du *côté droit* de la vallée, — reconduira l'un et l'autre à l'archétype d'un Yemen transcendant, patrie d'une «philosophie yemenite» idéale.

Aucune autre intitulation ne pouvait, mieux que celle choisie par l'auteur pour ce Récit de l'Exil *occidental*, se présenter en contre-partie de la Théosophie *orientale*. A l'Orient des pures Lumières aurorales, s'oppose l'Occident des masses corporelles, l'ombre sinistre des prisons et des forteresses (*sîs*iya) retenant captifs dans leur nuit les enfants de la Lumière. C'est la même opposition, la même représentation illustrée dans le même symbolisme fondamental de l'Orient et de l'Occident, que nous trouvons chez Avicenne dans le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. C'est pourquoi nous disions précédemment que, si l'on veut s'édifier sur le concept de l'*Orient* chez Avicenne, tel qu'il le formule lui-même en des textes dont nous disposions, c'est par excellence ce Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân qu'il faut méditer. Aussi bien est-ce la finale de ce Récit avicennien qui sert de point de départ au Récit sohrawardien de l'Exil occidental. Et telle est la raison encore pour laquelle nous disions précédemment que ce Récit et les autres Récits avicenniens fournissent des indications infiniment plus décisives que les traités philosophiques en forme, si l'on veut définir une relation *positive* existant entre Avicenne et Sohrawardî. *H*ayy ibn Yaq*z*ân fut en effet un point de départ pour le Récit de l'Exil,

163. Cf. Henri-Charles Puech, Le Manichéisme... (supra n. 116) p. 152 n. 272-273 et p. 156 n. 278.

164. Cf. Louis Massignon, Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Publications de la Société des Études iraniennes, n° 7.) Tours (Paris) 1934.

165. Sur le rapport de Salmân avec les archétypes jâbiriens cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn *H*ayyân *in* Eranos-Jahrbuch xviii (Festschrift C. G. Jung) Zürich 1950.

par l'*exode*, le retour de l'Exilé vers sa patrie. Elle applique le procédé de la «*h*ikâya», transposant le temps des citations qorâniques par tropologie ou appropriation personnelle[161]. L'auteur conclura: «C'est moi qui suis dans ce Récit», autrement dit c'est moi qui en suis le *sujet* agissant. Ce n'est pas à dire pourtant que sa densité symbolique permette à toutes ses allusions de facilement transparaître. J'ai eu occasion d'en donner récemment un résumé et un bref aperçu, avec quelques commentaires. La publication du texte ici même me permettra d'y revenir plus longuement ailleurs[162].

Le motif de l'Exil et de l'Exilé, le nostalgique qui «n'est pas d'ici», le momentanément banni d'un autre monde qui lui «fait signe», le rappelle, l'aide à retrouver la Voie, et vers lequel il retourne parce que là est son domaine propre, là résident les êtres de douceur et de lumière à la race desquels il appartient, — ce motif est bien connu dans la Gnose valentinienne comme dans le manichéisme ; il exprime à vrai dire le sentiment du *gnostique* de tous les temps, jusqu'à un

161. C'est pourquoi nous faisons ici (de même que pour les Récits avicenniens) usage du mot *Récit* comme d'un terme technique. Sous le procédé de la h*ikâya* est latente toute une philosophie des conditions du sujet récitant et de la «récitation», celles qui rendent possible le discours direct, le «Récit» à la première personne (lequel n'est ni de l'histoire au sens positif, ni du roman, ni de l'allégorie). Cf. notre étude sur Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (Public. de la Société des Études iraniennes, n° 16) Paris 1939, pp. 27-28. — A propos du titre de cette étude déjà ancienne remarquons que l'appellation de «Sohrawardî d'Alep» n'est à peu près jamais usitée en Iran où la juxtaposition des deux mots sonne même de façon un peu étrange, bien qu'elle veuille dire «originaire de Sohraward, martyrisé à Alep.» Nous ne ferons désormais que nous conformer à l'usage iranien courant en distinguant notre shaikh de ses homonymes comme *Shaikh al-Ishrâq*.

162. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, *in* Eranos-Jahrbuch xvii, Zürich, Rhein-Verlag 1950. Pour la notion du *ta'wîl* esquissée ci-dessus, cf. notre étude sur Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel (Eranos-Jahrbuch xix, 1951) et celle sur le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (ibid. xx, 1952). On forme le projet de réunir les huit Récits mystiques de Sohrawardî dans un prochain volume de la Collection «Documents spirituels».

rit, pour la double raison que les copies de l'*I'tiqâd* sont rares (nous avions utilisé les trois qui étaient les seules connues), et que celle-ci provient de la main même du grand philosophe d'Ispahan, Mîr Dâmâd (ob. 1040/1630). Ce petit manuscrit de 168 x 90 mm. (98 x 43) comprend 3 folios liminaires et 10 folios écrits en ta'lîq, de 15 lignes par page : du fol. 1*v* au fol. 4*v* un fragment d'Avicenne ; du fol. 5 au fol. 10*v* l'*I'tiqâd* de Sohrawardî. A la fin l'attestation du savant « copiste » :
بلغت رسالة إعتقاد الحكماء من مقالات الشيخ الالهى سلطان الحكماء المتألهين شهاب الدين السهروردى نصاب الكمال ، على يمين أقل العباد خلالا وخصالا محمد باقر بن محمد الحسينى الشهير بداماد .

Mîr Dâmâd n'a pas daté sa copie. Son œuvre révèle, certes, une profonde connaissance de celle du Shaikh al-Ishrâq ; il aurait été inté ressant de déterminer à quel moment de sa vie, son intérêt pour la petite épître de Sohrawardî lui en fit prendre cette copie. Si nous l'avions connue à temps, elle aurait figurée dans notre apparat critique sous le sigle D ; à la lecture, il est vrai, elle ne nous a pas apporté de variantes fondamentales. Relevons cependant sa contribution au passage capital qui a retenu plus haut notre attention. Nous y lisons :
فان الواحد لا يدركه الاّ أمر وحدانى ، بل هو أمر وحدانى ، كما قال الحلاج فى وقت صلبه «حبّ الواحد افراد الواحد له .

La lecture ne laisse aucun doute. La première partie de la phrase concorde avec la leçon que nous avions retenue (p. 266 l. 15). La seconde partie, contenant la citation d'al-*H*allâj (p. 267 l. 1), concorde avec la leçon des mss. TM. Il faut alors comprendre : « Ce que désire l'unique (ou l'amour de l'unique), c'est que l'unique le fasse un. »

V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL
(Qi*ss*at al-Ghorbat al-Gharbîya)

1. Le texte du Récit.

Ce Récit, mentionné dans le catalogue de Shahrazûrî sous le n° 27, est sans aucun doute l'un des Récits mystiques de Sohrawardî les mieux conduits, tout en action et en dialogues. C'est un petit chef-d'œuvre de « ta'wîl », opération exégétique qui « reconduit à l'origine », et qui nous révèle ici même ce qu'elle est : l'*exegesis* qui s'accomplit

la risâla fî sirr al-qadar), un texte du Mi'râj Nâmah que le copiste attribue (dès cette date!) non pas à Avicenne mais à Sohrawardî, les «Sawâni*h*» d'A*h*mad Ghazzâlî[159], sept des Récits mystiques de Sohrawardî[160], l'épître sur le symbole de foi des Philosophes. Celle-ci s'étend du fol. 42 au fol. 48. Elle n'est pas datée en particulier; mais l'ensemble du majmû'a (sauf le vingt-deuxième et dernier fragment) est écrit de la même main. La date du 23 Zûl*h*ijja 659 h. se trouve à la fin du vingtième fragment (Logique de Borhânaddîn Nasafî).

M — Téhéran, Bibliothèque du Parlement (Majlis), n° 630. Cf. Catalogue de la Bibliothèque du Parlement par Yûsof E'tesâmî, Téhéran 1311, T. II p. 389. Majmû'a 215×118 mm. (192×90), 240 fol., contenant quinze traités ou fragments de mains diverses. Non daté. L'auteur du catalogue l'attribue au VIII^me^ siècle de l'hégire.

L'épître de Sohrawardî s'étend de la page 16 l. 29 à la page 18 (la pagination est récente). Ces trois pages sont couvertes d'une écriture extrêmement serrée (47 et 49 l. par page). Le copiste a ajouté sur le feuillet auquel se termine l'épître, deux petits extraits: l'un des «Mo*t*âra*h*ât» de Sohrawardî, l'autre d'al-Fârâbî.

P — Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247 (Cf. Catalogue Mac-Guckin de Slane). Majmû'a 225×150 mm., contenant trois traités, 145 fol.. Daté 775 h. (1373-1374). L'épître de Sohrawardî comprend les fol. 144-145.

Addendum. C'est un curieux fait d'expérience qu'il suffit parfois de produire l'unique ou les rares manuscrits d'un texte inédit, pour en voir surgir à l'improviste d'autres copies! L'impression de nos textes était déjà terminée et celle de ces prolégomènes en français était en cours, lorsque M. Fakhraddîn Na*s*îrî retrouva dans la belle collection de manuscrits qu'il possède à Téhéran, un petit majmû'a que nous le remercions ici d'avoir aimablement mis à notre disposition. Il était trop tard pour que notre apparat critique pût en tirer profit; du moins nous apparaît-il nécessaire de signaler ici ce manus-

159. Dont une édition critique (basée sur six manuscrits) a été donnée par H.Ritter, Aphorismen über die Liebe (Bibliotheca Islamica, xv) Islambul 1942. De son côté, M. Mahdî Bayânî a publié le texte donné dans ce majmû'a, Téhéran 1322 (1944).

160. Cf. Prolégomènes I, p. iv n. 4 et p. xvii.

ou de la présence d'un seul point diacritique pour la colorer de feux tout différents. En accord avec nos trois manuscrits et la lecture du fragment publié par M. Massignon, nous avons lu (p. 267 ligne 1) ... حسب الواحد. Mais d'autre part, le texte des « Akhbâr al-*H*allâj »[156] où la même sentence est citée d'après d'autres manuscrits, donne la leçon حسب الواجد إفراد الواحد له. Ce que M. Massignon traduit justement : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'Unité[157]. » D'après nos manuscrits, l'on aurait : « La mesure (ou la condition) de l'unique, c'est que l'unique le fasse un. » Aussi bien les idées d'*unique* et d'*extatique* interfèrent-elles à tel point que la phrase qui précède immédiatement (p. 266 l. 15) et introduit la citation d'al-*H*allâj, a elle-même subi quelque altération dans l'un de nos mss.. Deux de ceux-ci lisent : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un être unique, (امر وحدانى) ou plutôt il est, lui, être unique. » Juste à ce passage, le ms. P a reçu une surcharge aberrante ; M. Mo*h*. Mo'în nous en a proposé pourtant une lecture assez convaincante. Elle donnerait ce sens : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un homme extatique (امرؤ وجدانى). »

2. Les manuscrits.

T — Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Majmû'a 187×92 mm (155×66). Format oblong, 245 fol., écriture naskhî, 19 l. par page. Copié par al-'Abd al-Dâ'î Mo*h*. ibn 'Alî Dâmghânî. Daté 659 h. Reliure en cuir noir.

Ce précieux majmû'a de date vénérable (soixante-douze ans après la mort de Sohrawardî) contient vingt-deux traités ou fragments qu'il est impossible d'énumérer ici[158]. Y figurent notamment plusieurs épîtres ou fragments d'Avicenne (la risâla fî'l-'ishq, la qa*s*îda sur l'âme,

---

156. Akhbâr al-*H*allâj, texte ancien... publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Paris 1936, p. 36 l. 7 du texte arabe : cf. dans le présent volume, texte p. 267 n.

157. Ibid., traduction française p. 71.

158. M. Mahdî Bayânî a préparé un catalogue sommaire des manuscrits persans, dont on espère la publication prochaine. Les mss. M et P sont forcément seuls à être mentionnés *in* Brockelmann I p. 438.

consacré à l'immortalité de l'âme; l'article invoque une célèbre sentence du grand mystique al-*H*allâj et une doctrine de l'Esprit aux conséquences lointaines. L'esprit de l'homme (rû*h* al-insân), c'est-à-dire son âme pensante (nafs nâ*t*iqa), y est désigné comme Esprit divin (Rû*h* ilâhî). C'est le fondement pour l'affirmation de son immortalité, un des thèmes dominateurs de la philosophie sohrawardienne[153], provoquant à son tour le souci d'affirmer l'inspatialité de cet «espace» spirituel pour lequel l'auteur forgera ailleurs le terme persan de «Nâ-Kojâ-Abâd», le *lieu* ou le pays du Non-Où[154] (ou encore «Rû*h*-Abâd», le lieu ou la cité de l'Esprit). C'est, en d'autres termes, l'admirable philosophème développé par Avicenne dans l'une de ses Gloses sur la *Théologie* dite d'Aristote : la multiplicité des entités spirituelles dans le monde intelligible. Celles-ci ne sont pas «dans l'espace» ; chacune occupe la totalité de la sphère de son ciel, toutes simultanées, et chacune étant dans chaque autre[155]. C'est donc, inversement, leur ciel, leur espace qui est en elles. Cette compréсence qui est connaissance totale, le lexique sohrawardien la désignera comme حضور اشراقى, *praesentia orientalis,* c'est-à-dire la présence dont une Lumière levante est présente à une autre Lumière, et qui a pour annonciation «'ilm ishrâqî», littéralement *cognitio matutina.*

Il faut nous interdire ici encore, de développer tout ce que comporte ce thème inépuisable. La doctrine de l'inspatialité de cet «espace» qui est non plus l'espace dans lequel serait l'âme, mais la totalité même de l'âme comme Esprit divin, appelait dans le même article VII une précision de cette «totalité monadique». Elle est donnée dès le premier alinéa et recourt à la célèbre sentence d'al-*H*allâj, si chargée d'allusions et de significations qu'il suffit de l'absence

153. L'aspect proprement philosophique de cette affirmation se comprend aisément si on la replace dans le contexte des discussions théologiques en Islam.

154. Comme me le faisait remarquer M. Massignon, il y a quelques années, c'est *étymologiquement* «Ou-topia» c'est-à-dire «utopie» (le mot français étant coloré d'un sens qui, bien entendu, n'a rien à voir ici).

155. Cf. Georges Vajda, art. cit. *in* Revue Thomiste 1951 II pp. 381-382. C'est un des passages où Avicenne réfère à sa philosophie orientale.

réfère aux jours de sa jeunesse quant à la profession de ce dogme, à supposer qu'il fût alors aux environs de sa vingtième année, ce pourrait être vers l'année 569 h./1173. Mais c'est là pure conjecture.

Une autre hypothèse se présente en effet. Dans cette épître, Sohrawardî assume la défense de ceux qu'il appelle les hommes de science (ahl al-'ilm) d'entre les Sages théosophianiques (al-*h*okamâ' al-mota'alliha), désignation qui trouvera son équivalent dans celle de «Arbâb al-*H*aqîqa», les Maîtres de la Vraie Réalité[151]. Déjà la réunion de «'ilm» et «ta'alloh» implique l'idée du Sage parfait tel qu'il est défini au prologue du livre de l'Ishrâq. La «conversion» de Sohrawardî ne fut pas à proprement parler une conversion à la voie mystique; à en juger d'après l'ensemble de ses livres majeurs et de ses opuscules, on peut dire que cette vocation il l'avait toujours eue. Ce fut, selon ses propres termes (nous les avons rappelés précédemment), une conversion à l'univers spirituel de l'Orient des Lumières, émergeant au plan de sa conscience et s'annonçant à elle comme éclat auroral de l'Ishrâq, comme beauté et majesté flamboyante du «xvarnah». Mais peut-être avait-il quelque raison, même s'il professait déjà la théosophie de l'Ishrâq, de la passer sous silence dans cette épître; car celle-ci est destinée non pas aux «intimes», mais au public. En prenant leur défense, il avait à parler uniquement au nom de philosophes conjoignant le savoir spéculatif et l'expérience mystique. C'est pourquoi, conformément à l'intitulation arabe dans laquelle figure le mot «*h*okamâ'» tout court, nous lui donnons en français le titre de «Symbole de foi des Philosophes» sans plus. Il serait précieux de pouvoir dessiner la biographie spirituelle de Sohrawardî en lui appliquant, comme M. Massignon le fit pour al-*H*allâj, la notion de «courbe de vie[152]». Mais jusqu'ici, ce que cette biographie nous laisse entrevoir plus aisément que le *plan* permettant d'en coordonner les développements, c'est, en sa simultanéité et en sa structure, l'*espace idéal* que l'âme peuple de ses visions.

Entre autres articles de cette épître, se signale encore l'article VII,

151. Traduction toujours approximative, h*aqîqa* étant à la fois l'*essence* réelle et vraie, l'authentique réalité, et aussi la *connaissance* vraie et réelle de cette essence, sa *vérité*, sa gnose.

152. Cf. L. Massignon, Étude sur une courbe personnelle de vie le cas de Man*s*ûr *H*allâj, *in* revue «Dieu vivant» xiii.

sion des Prophètes et du charisme des saints. 15. De la *Sakîna* et des visions mystiques[150].

Les motifs qui en provoquèrent la rédaction sont plutôt d'ordre apologétique, mais on se demande si le but pouvait être atteint et s'il n'a pas été oublié en cours de route. Car si les méchants bavardages des gens tendaient à ruiner la position de nos Philosophes, déjà suffisamment compromise devant les autorités officielles de l'Islam, mieux eût valu peut-être le silence que le rappel de doctrines admirables certes, mettant en concordance la métaphysique péripatéticienne et l'enseignement spirituel d'al-*H*allâj, mais forcément provoquantes pour l'entendement des orthodoxes littéralistes (les pieux « *h*ashwîya » !) Le jeune shaikh de l'Ishrâq nous donne ici un exemple de l'intrépidité naturelle qui mettait ses amis dans la crainte à son sujet, et dont il donna un beau témoignage lors de son procès. Cet aspect de la question conduit précisément à s'interroger sur la date possible de la composition de cette épître.

Comme pour les autres œuvres, il est difficile de répondre avec certitude. Cependant une chose est frapante : le « dogme » des Dix Intelligences énoncé dans l'article IV. Surmontant les réticences que l'on constate chez Fârâbî comme chez Avicenne au-sujet du nombre des Intelligences, l'article fixe sans équivoque le schéma classique de l'angélologie des « Mashshâ'ûn » ou Péripatéticiens : Dix Intelligences (les « Chérubins » du Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaq*z*ân) dont la dernière est l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel, Ange de l'Humanité. Or, nous avons insisté précédemment sur la confidence discrètement insérée par Sohrawardî lui-même au cœur du livre majeur, consacré à la théosophie de l'Orient des Lumières. Il en ressortait que précisément ce schéma péripatéticien vola en éclats sous le choc de son expérience intime « visualisant » l'univers des pures Lumières archangéliques, aux multitudes innombrables. Faut-il conclure que la rédaction de cette épître intervient très tôt dans sa biographie ? Peut-être dès le séjour qu'il fit à Ispahan, après ses études à Marâgha ? C'est possible, sans que l'on puisse fixer une date déterminée. Puisqu'il

150. Nous aurions voulu donner ici la traduction des quelques pages de cette épître, si elles n'avaient nécessité quelques commentaires. Nous projetons de l'inclure dans un volume annoncé infra n. 162.

figures et combinaisons possibles entre les sept sigles se trouvent représentées. Le dessin d'un *stemma* eût été illusoire.

Cf. encore infra Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits.

IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES

(Risâla fî l'tiqâd al-*H*okamâ')

1. Le contenu de l'épître.

Cette brève épître n'a été connue jusqu'ici que par quelques lignes qui en ont été citées par M. Massignon[148]. Dans la bibliographie sohrawardienne dressée par Shahrazûrî, elle est mentionnée sous le n° 18[149]. Elle réussit à faire tenir en une dizaine de pages un contenu d'une extrême densité, puisque conformément à son titre elle embrasse tout le programme des sciences spirituelles. Pour plus de clarté et de rigueur, et appliquant la même méthode que pour les autres traités de Sohrawardî, nous l'avons subdivisée en paragraphes (numérotés en chiffres arabes), mais sans interpoler de titres. Cependant chaque subdivision correspond à un «article de foi» professé par les Philosophes. Pour permettre d'en saisir l'ensemble, je proposerai les thématisations suivantes pour les quinze paragraphes:

1. Motifs de la composition du traité. 2. Le symbole de foi des philosophes en général. 3. Leur démonstration de l'Être nécessaire. 4. La procession des Dix Intelligences, jusqu'à l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel. 5. Que la Création est éternelle. 6. Que Dieu n'agit pas par volonté. 7. De l'immatérialité de l'âme humaine comme Esprit divin. 8. De l'aptitude de la Matière à recevoir les Formes. 9. Des métamorphoses des Formes élémentaires. 10. Les trois règnes naturels. 11. Les Ames motrices des Cieux et leurs extases. 12. Les trois univers. 13. Des conditions de la surexistence de l'âme. 14. De la mis-

148. Dans son Recueil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929, p. 113 (d'après le ms. P). Les lignes qui y figurent sont extraites de passages correspondant au §7 de notre édition pp. 266-267.

149. D'après l'édition O. Spies *in* Three treatises on mysticism... Stuttgart 1935.

de l'année 734 h., à Tabrîz, vingt-quatre ans par conséquent, après la mort de Qo*t*baddîn en cette même ville. Enfin les deux derniers feuillets du ms. (286-287) contiennent, écrite de la même main, la copie d'une *Ijâza,* valable pour l'ensemble de ses œuvres, délivrée par Qo*t*baddîn à deux personnages (Najmaddîn Dahestânî et *Z*ahîraddîn 'Askarî), et datée de Tabrîz, à la fin de Rabî' II 708 h.

Ici encore les sigles seront parallèles à ceux dérivés des sigles T et M.

Fa : variantes données par le commentateur.

Fu : passages extraits du commentaire (cf. supra *in* Mu, la remarque sur l'emploi de ces sigles).

I — Istanbul, Saray, Ahmet III 3230 (cf. H. Ritter, Phil. IX, p. 278 n° 17). 265 × 150 mm., 367 fol., 19 l. par page. Ce beau manuscrit calligraphié en ta'lîq bien lisible, porte l'estampille de Bayazîd II (IX^{me} s. h.). C'est un des rares mss. représentant l'« édition Shahrazûrî » du Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq. J'ai indiqué dans le paragraphe précédent les particularités de ce commentaire, et ce qui dans sa structure le distingue de celui de Qo*t*baddîn.

Les sigles secondaires seront ici les suivants :

Ia : variante de ms. donnée par Shahrazûrî (c'est exceptionnel).

Ir : indique un passage extrait du commentaire de Shahrazûrî, soit parce qu'il illustre une thèse caractéristique de l'Ishrâq, soit parce qu'il présente quelque variante intéressante de texte.

Iz : indique que la leçon de I (c'est-à-dire du texte reproduit par Shahrazûrî) est expressément confirmée par Ir (c'est-à-dire par le commentaire). Il a été plusieurs fois utile d'insister sur cet accord.

(Ir) : indique qu'un passage extrait du commentaire de Qo*t*baddîn a son équivalent plus ou moins littéral dans le commentaire de Shahrazûrî.

L'apparat critique est à la fois positif et négatif. Il répète chaque fois la leçon retenue et la fait suivre des sigles des mss. qui la proposent, de même que pour celle qui n'a pas été retenue. Cependant, lorsque parmi les sept manuscrits une majorité de cinq se dégage, on n'a pas répété les sigles, mais on a écrit par ex. H⌒I, T⌒I. Pour les variantes de peu [illegible], les sigles n'ont pas été portés du côté positif lorsqu'il [illegible] majorité de quatre manuscrits. [illegible]

avec un qalam beaucoup plus fort que pour le commentaire, et ils sont soulignés d'un trait à l'encre rouge. Travail très soigné dans l'ensemble, n'excluant pas quelques distractions et omissions.

Les sigles secondaires seront ici parallèles à ceux dérivés plus haut du sigle T.

Ma : indique les variantes de manuscrits relevées par le commentateur. En pareil cas, ont toujours été mentionnées les trois sources dont nous disposions (indice : TaMaFa).

Mu : indique un passage extrait du commentaire. Cependant, à moins que les manuscrits ne présentent quelque variante utile à préciser, on s'est contenté en pareil cas de mentionner l'indice Tu.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480 (cf. H. Ritter, Phil. IX, *Anhang* pp. 76-77). Ce majmû'a de 331 fol. (240 × 150 mm.) contient seize traités de Sohrawardî ; c'est un bon témoin, mais écrit de la main nerveuse et rapide d'un savant peu soucieux d'être lisible pour un collègue. Ce même manuscrit a déjà été utilisé pour notre édition de la Métaphysique des trois traités contenus in *Opera Metaphysica I*[147]. Donne le texte seul du livre de l'Ishrâq (fol. 210-245), en une graphie très serrée. Copie faite à Baghdâd, en la madrasa Ni*z*âmîya en 734 h. (mais la copie de l'ensemble du majmû'a a duré de 731 h. à 735 h.).

Rt : corrections marginales ou interlinéaires, de la même main ou de seconde main.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Arabe 498. — 245 × 125 mm. (185 × 75). 287 fol., 25 l. par page, belle naskhî persane. Daté 732 h.. Reliure en cuir à rabat. — Texte avec le commentaire de Qo*t*baddîn Shîrâzî. Les *lemmata* sont écrits à l'encre rouge.

Ce manuscrit offre plusieurs particularités intéressantes. Quelques inévitables omissions mises à part, la scription des *lemmata* à l'encre rouge obligeait le copiste à plus d'attention qu'un simple surligné. Le colophon mentionne expressément que Qo*t*baddîn termina la rédaction de son commentaire au mois de Rajab 694 h. ...فرغ المصنف الشارح
من تأليفه فى شهر الله الاصم رجب ... من شهور سنة أربع وتسعين وستمائة هجرية
Le manuscrit fut copié par *H*osain ibn 'Abdallah ibn al-Niyâr al Baghdâdî, qui acheva son travail au début du mois de Jomâdâ-second

147. Cf. Prolégomènes I, pp. lxii et lxvii.

date de la copie, à la personne de son copiste, et aux gloses ajoutées en marge par l'un de ses propriétaires.

Il fut copié par le Sayyed Roknaddîn Mo*h*ammad ibn 'Alî Jorjânî[145], qui était un élève de 'Allâma-e *H*illî (648/1250 - 726/1325), l'un des plus célèbres et des plus productifs théologiens shî'ites[146]. La copie fut achevée au mois de Mo*h*arram 718 h.; puis Roknaddîn se livra à un long travail de collation avec d'autres mss., dont il inscrit de sa main la date d'achèvement au mois de Jomâdâ-second de l'année 723 h. (la date est légèrement effacée). Cinq ans auparavant la copie avait été achevée, donc tout juste huit ans après la mort de Qo*t*baddîn Shîrâzî. Celui-ci ayant lui-même disposé d'un ms. établi sur une copie relue devant Sohrawardî, nous atteignons donc pour le texte comme pour le commentaire, une proximité des sources tout à fait satisfaisante. L'apparat critique permettra de constater que nos trois textes de l'« édition Qo*t*baddîn » s'écartent rarement l'un de l'autre.

Il vaut la peine de relever l'intérêt témoigné pour la philosophie de l'Ishrâq en milieu shî'ite et en Iran, cela plusieurs siècles avant Mollâ *S*adrâ. J'avais signalé ailleurs le cas d'Ibn Abî Jomhûr. On peut vraiment dire que la tradition, jusqu'à nos jours, n'a jamais été interrompue. Une autre caractéristique achève de donner toute sa valeur au manuscrit de M. Meshkât. Il fut la propriété de Jalâladdîn Mo*h*ammad Dawwânî, dont on a rappelé précédemment ici la conversion au shî'isme et qui, entre autres nombreuses œuvres, a laissé un bon commentaire du « Livre des Temples de la Lumière » de Sohrawardî. Il a également porté de sa propre main quelques gloses en marge de notre manuscrit (signées soit de son nom complet soit de son monogramme.)

Dans ce manuscrit, les *lemmata* sont écrits à l'encre noire mais

145. Sur une de ses œuvres (كتاب الابحاث في تقويم الاحداث) cf. la ذريعة de Shaikh Aghâ Bozorg, T. I, Téhéran 1355 h. l., p. 63. C'est une réfutation des Zaydites et une affirmation de l'Imâmat selon la doctrine des shî'ites duodécimains. Ibid. T. IV, n° 585, sa traduction en arabe du livre persan الفصول النصيرية في اصول الدين « pour que les étudiants arabophones puissent tirer parti de ce livre. »

146. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., Suppl. II pp. 206-210 (Jamâladdîn *H*asan ibn Yûsof ibn 'Alî ibn Mo*t*ahhar al-*H*illî al-'Allâma).

désignant la subjectivité personnelle, l'*égoïté* (abstrait formé sur le pronom de la I^er personne أنا), au lieu de l'indigente leçon «anânîya» qui dans la langue courante signifie «égoïsme» (p. 111 n.). La forme sous laquelle Qo*t*baddîn introduit ces variantes, est chaque fois reproduite intégralement dans notre apparat critique.

Tu : indique un passage extrait du commentaire de Qo*t*baddîn pour les raisons énoncées ici même dans le paragraphe précédent, soit que ce commentaire éclaircisse un passage difficile du texte, soit qu'il illustre une thèse fondamentale ou particulière de l'Ishrâq.

(Tu) : lorsque un passage du commentaire de Shahrazûrî a été préféré (cf. infra), ce sigle indique que l'équivalent s'en trouve plus ou moins littéralement et plus ou moins complètement reproduit dans le commentaire de Qo*t*baddîn.

Deux autres sigles secondaires :

Tt : indique une mauvaise leçon ou un repentir porté par la lithographie de Téhéran dans l'interligne du texte.

Tut : même cas de rejet dans l'interligne, se rapportant non plus au texte de Sohrawardî mais à son commentaire.

H — Istanbul, Saray, Ahmet III 3252 (cf. H. Ritter, Philologika IX p. 275 n° 13 et *Anhang* p. 80). Majmû'a (250 × 180 mm) de 186 fol., contenant quatre traités de Sohrawardî : Talwî*h*ât, Moqâwamât, Lama*h*ât, *H*ikmat al-Ishrâq (fol. 144-186 *v*). Donne le texte pur sans commentaire. Copie datée du 17 Sha'bân 679 h.

Ha : réfère à un petit nombre de corrections en marge.

E — Istanbul, Saray, Ahmet III 3271 (H. Ritter ibid. et *Anhang* p. 81). Majmû'a (202 × 100 mm) de 205 fol.. Donne, comme le précédent, le texte seul de *H*ikmat al-Ishrâq (+ le Kitâb al-Alwâ*h*, Hayâkil al-Nûr, Wâridât). Copie datée de Rabî' II 708 h.

Et : réfère à quelques corrections de seconde main en marge.

M — Téhéran, Collection du professeur Sayyed Mo*h*ammad Meshkât (depuis 1950 constituée par lui-même en don à la Bibliothèque de l'Université de Téhéran). 260 × 178 mm. (200 × 135). 202 fol., 24 lignes par page, belle naskhî personnelle d'une main de savant. Daté 718 h. Reliure cartonnage.— Texte avec le commentaire de Qo*t*baddîn Shîrâzî.

Je remercie ici M. le professeur Meshkât d'avoir mis amicalement à ma disposition, tout le temps nécessaire, ce manuscrit dont la valeur scientifique est particulièrement précieuse. Elle tient à la

les défauts. Les mots appartenant au texte de Sohrawardî ont été relevés par un surligné, mais il arrive que le trait déborde plus ou moins largement et empiète sur le commentaire. Inversement il arrive que le surligné omette un mot ou tout un membre de phrase appartenant au texte. En outre, le pressage de la lithographie n'a pas été constant, et il peut arriver que certains surlignés subissent un sort différent d'un exemplaire à l'autre. C'est pour toutes ces raisons venant s'ajouter à la structure du commentaire, qu'il était pratiquement impossible, à l'aide de cette seule édition, de se faire une idée exacte du texte pur de Sohrawardî. Bien entendu, il ne pouvait être question de compter comme des «variantes» ces bévues ou ces omissions du surligné. Deux autres excellents manuscrits du commentaire de Qo*t*baddîn (infra mss. M et F) ainsi que les mss. du texte seul, permettaient de décider hors de tout doute. Dans les cas exceptionnels où quelque hésitation a pu subsister, ou bien parce que la lecture en présentait un intérêt comme commentaire, les additions ont été portées dans l'apparat critique avec un sigle spécial.

T(Tu): indique éventuellement un passage que le surligné de la lithographie de Téhéran fait regarder comme appartenant au texte, alors qu'en fait il appartient au commentaire. Mais la mention en sera faite exceptionnellement. S'il nous avait fallu tenir compte de chaque débordement du surligné, l'apparat critique eût été inutilement démesuré. De même on n'a pas davantage tenu compte des omissions du surligné, car elles ne sont pas en fait des omissions de texte.

Comme nous l'avons exposé au cours du paragraphe précédent, Qo*t*baddîn s'est livré le premier à un travail d'édition critique en collationnant les manuscrits qu'il avait à sa disposition, et dont il ne dit malheureusement pas le nombre.

Tα: indique les variantes de mss. relevées et commentées par Qo*t*baddîn. Elles sont annoncées par lui-même de cinq manières différentes: dans un ms., dans certains mss., dans la plupart, dans plusieurs (فى نسخة ، فى بعض ... فى اكثر ... فى كثير من ...); enfin une référence privilégiée est annoncée par فى تلك النسخة «dans ce manuscrit-là», ce qui désigne un ms. établi sur une copie qui avait été relue devant l'auteur en personne (texte p. 11 en note). Le commentateur n'y réfère pas fréquemment, mais «ce manuscrit-là» lui fournit au moins la leçon «anâ'îya» comme terme proprement philosophique

fournissent seulement le texte pur et simple, tel qu'il a été rédigé par Sohrawardî. Sauf à Istanbul, les copies n'en sont pas très nombreuses (cf. H. Ritter, Phil. IX, pp. 275-276, n° 13). Certains autres présentent l'«édition Shahrazûrî»; les copies en sont rares (ibid. p. 278, n° 17). Il semble que l'on ait rapidement renoncé à cette édition en faveur de celle de Qo*t*baddîn offrant, comme nous l'avons dit, une aide beaucoup plus efficace pour la compréhension des passages difficiles. Enfin d'autres manuscrits présentent cette édition Qo*t*baddîn (ibid. pp. 276-277, n° 15). Ils sont de beaucoup les plus fréquents. Voici l'ordre des sigles qui représentent ces différentes éditions dans notre apparat critique, avec la signification des sigles secondaires qui les complètent.

T — édition lithographiée à Téhéran en 1315 h. l.; un volume de format 250×170 mm. (surface de l'écriture 145×83), 565 p., 19 lignes par page. C'est l'édition Qo*t*baddîn Shîrâzî. *Incipit*: هذا هو الكتاب المسمى بشرح كتاب حكمة الاشراق للفاضل المحقق ... محمود بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازى . بم . الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك ...

La copie fut établie en une très bonne écriture naskhî persane par Mo*h*ammad ibn Mîrzâ 'Abdol 'Alî Darjazînî, qui termina son travail le 15 du mois de Zûl*h*ijja de l'année 1315 h. (Le privilège porte la date de 1314). Les Gloses de Mollâ *S*adrâ remplissent les marges. On en a rappelé précédemment les inconvénients; les pittoresques figures dans lesquelles elles se groupent, offrent plus de charme au regard qu'à la lecture.

Bien qu'il nous ait été impossible de découvrir d'après quel manuscrit avait été établie cette lithographie, il y a environ soixante ans, elle figure ici en tête des sigles, car depuis cette date elle a servi en Iran de «Text-Book», et c'est à elle que l'on a l'habitude de se référer. Elle a rendu ainsi d'utiles services, mais on n'en peut dissimuler

---

nuscrits d'œuvres de Sohrawardî présents à Istanbul avaient été classés, décrits et analysés par M. Hellmut Ritter. Je l'en remercie cordialement encore ici, car c'est grâce à sa minutieuse mise en ordre et à son obligeante communication des matériaux, que je me suis trouvé à pied-d'œuvre pour entreprendre cette édition. Une double référence renvoie ici au travail de M. Ritter: *Philologika IX* (Der Islam, Bd. xxiv, 1937) et *Anhang* (ibid., Bd. xxv, 1938). Pour les trois types d'«édition» du livre de l'Ishrâq, j'ai retenu parmi les manuscrits accessibles, ceux qui se présentaient dans les meilleures conditions de date et de copie. Cf. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I 431.

impression un peu chaotique. Le Ier et le IIme livre de la première partie sont divisés en «*d*âbi*t*», mais il arrive qu'un «*d*âbi*t*» soit subdivisé en «daqîqa» et «fa*s*l», tandis que dans les autres livres le mot «fa*s*l» indique une coupure importante correspondant à un chapitre. Chaque «fa*s*l» du livre III de la première partie est alors subdivisé, par exemple, en «qâ'ida» et «*h*okûma». De même, dans la seconde partie, il arrive qu'un «fa*s*l» comporte en appendice une ou deux «qâ'ida». Enfin il est exceptionnel que l'auteur indique un titre pour chacune de ces subdivisions. Un simple coup d'œil sur notre *fihrist* permettra d'embrasser dans l'ensemble et le détail tout le plan de l'ouvrage, ce qui était impossible jusqu' ici.

Il a donc fallu marquer nettement l'ordonnance et la hiérarchie des subdivisions secondaires. Tout d'abord compléter celles-ci d'un titre. Presque toujours ce titre a été emprunté, en l'abrégeant plus ou moins, à celui dont le commentateur Qo*t*baddîn avait lui-même pourvu le chapitre ou sous-chapitre. Dans chaque cas l'interpolation du titre est annoncée par le signe < >. Si ce signe manque, cela implique que le titre, où qu'il soit, provient de Sohrawardî luimême. L'ordre de succession de ces coupures indispensables à l'intelligibilité de l'ensemble du livre, a été marqué pour chacune en *chiffres romains*. Les subdivisions mineures (qâ'ida, daqîqa) ont été maintenues dans le corps du texte; la typographie un peu plus forte les annonce en tête du paragraphe qu'elles introduisent, avec leur petit sous-titre. Enfin l'indispensable division en paragraphes introduite par nous-même, a été marquée par une numérotation continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage, en *chiffres arabes;* elle stabilise l'ensemble et a l'avantage de simplifier les références.

On trouvera en tête de l'ouvrage le prologue de Shahrazûrî. Il a été choisi de préférence à celui de Qo*t*baddîn, tout d'abord parce qu'à la différence de celui-ci, il est resté autant dire totalement inconnu jusqu'ici. Ensuite il a l'avantage d'être plus bref et d'aller directement au fait: l'accord entre les prémisses de l'existence théosophique et le projet sohrawardien, et l'«actualité» de celui-ci.

L'ensemble des sept sources sur lesquelles est basée cette édition, se diversifie par un triple caractère[144]. Certains manuscrits

144. Comme nous l'avons reppelé ici au début, la plupart des ma-

pour une page de texte. Il eût fallu alors prévoir un énorme volume dans lequel le texte de Sohrawardî aurait été de nouveau submergé.

La publication de la version persane de Mo*h*ammad Sharîf ibn Harawî fournira l'occasion de revenir sur le commentaire de Qo*t*baddîn. Plus encore, c'est dans la traduction française du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq » que l'on se propose de mettre en œuvre tous les commentaires, car elle devra et ne pourra s'accompagner que d'une synthèse de tous ces commentaires, y compris les références aux Gloses de Mollâ *S*adrâ. Alors seulement, nous pourrons voir se dressèr devant nous, dans toute son ampleur, le monument de la « Théosophie de l'Orient des Lumières ».

Pour le moment, l'utilisation des commentaires figurant dans notre apparat critique s'est limitée à ceci (et c'était déjà beaucoup): en extraire *toutes* les variantes et leçons intéressant le texte lui-même; pour la seconde partie surtout, en extraire tous les passages illustrant le vocabulaire et le concept de l'Ishrâq, ses problèmes propres, et la conscience que pouvaient en avoir ses représentants. Toutes les digressions, si intéressantes fussent-elles pour les prolongements et connexions de la pensée, ont dû être laissées de côté. Malgré cette limitation, nos « bas de pages » sont déjà assez chargés. On a renoncé également aux complications inutiles: séparer les pages en trois compartiments pour distinguer ce qui était « variantes » et ce qui était commentaire. L'entreprise eût été illusoire, les variantes servant aussi bien de prétexte à Qo*t*baddîn pour introduire un commentaire. Nos sigles minutieusement établis permettront, sans confusion possible, l'utilisation de l'apparat critique dans son ensemble.

7. *Les manuscrits.*

Le plan général de l'ouvrage est clairement conçu, et les grandes divisions en ont reçu leur titre de l'auteur lui-même: un prologue, une première partie en trois livres ou *maqâla*, une deuxième partie en cinq livres. A l'intérieur de chaque livre, les divisions principales et subdivisions secondaires se font suite et sont indiquées par un mot spécial, mais sans que la préséance revenant aux unes ou aux autres soit clairement marquée. Une première lecture laisse une

là même des problèmes qu'ils posaient à l'éditeur. L'entreprise idéale eût consisté à éditer intégralement l'un et l'autre. Mais tout d'abord il y aurait eu répétition inutile, puisque tant de passages du commentaire de Shahrazûrî figurent dans celui de Qo*t*baddîn. De toutes manières, un travail comparatif s'imposait. En second lieu, si l'on veut étudier à fond le texte, le commentaire de Qo*t*baddîn rend beaucoup plus de services; c'est la raison pour laquelle les manuscrits de l'« édition Shahrazûrî » sont si rares, comparés à la fréquence de ceux de l'«édition» de Qo*t*baddîn Shîrâzî. Enfin en troisième lieu, se posait une question préalable: était-ce Sohrawardî ou bien ses commentateurs que l'on se proposait d'éditer? La réponse était claire, et s'imposait d'autant plus que l'on est en droit de dire que depuis l'« édition Qo*t*baddîn », jamais ou à peu près jamais, le *texte pur* de Sohrawardî n'a été lu. Depuis la lithographie 1315 h. dont nous parlerons ci-dessous (§ 7), nos théologiens iraniens ont eu en main ce compact volume, mais je peux dire encore d'expérience que le traitement des détails par le commentateur, si précieux soit-il, finit par empêcher de retrouver le fil continu que suit la pensée de l'auteur (c'est le cas où les arbres empêchent de voir la forêt!) L'effort des yeux non moins que celui de la pensée, s'y perd. A tel point que cet état des textes a découragé ceux qui avaient projeté plus récemment de traduire l'œuvre en persan.

Il fallait donc qu'une bonne fois l'on pût lire sans interruption le *texte pur et simple* du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq », tel que Sohrawardî l'a rédigé. Je crois que l'expérience en vaut la peine. Le style apparaît dans sa concision; les termes techniques frappés par le shaikh prennent tout leur relief; ce qu'il y a de personnel, de nerveux, d'haletant parfois dans le texte, devient enfin sensible. Certes, il fallait tirer parti des commentaires, notamment en ce qui concerne les variantes de manuscrits relevées par Qo*t*baddîn lui-même. Mais une fois dégagé le texte pur de Sohrawardî, publier intégralement en notes les commentaires de Qo*t*baddîn eût conduit à des difficultés de mise en pages inextricables. On pourra en juger ici même à plusieurs passages de la seconde partie. Mieux encore, nous avons voulu publier en appendice, à cause de leurs données si caractéristiques, certains passages des commentaires relatifs au prologue de Sohrawardî. On atteint la proportion de deux à trois pages de commentaires

pose à l'éditeur critique du XX^me siècle de recueillir soigneusement les fruits du travail de collation fourni par son lointain devancier du XIII^me[141]. Nous avons tenu compte de *toutes* ces variantes. Qo*t*baddîn ayant disposé d'un manuscrit qui avait été relu devant Sohrawardî lui-même, et le plus ancien manuscrit dont nons ayons nous-même disposé datant de 679 h., il est intéressant de voir comment à chaque variante se groupent les sigles du côté positif comme du côté négatif de l'apparat critique.

Dernière question alors : celle de la priorité. Certes, Qo*t*baddîn ne laisse pas clairement entendre qu'il ait eu des devanciers[142], et le nom de Shahrazûrî n'est pas prononcé. Son propre travail offre des développements qui ne figurent pas chez ce dernier. En revanche, il incorpore de longs passages qui ne font que reproduire *littéralement* le texte de Shahrazûrî. Nous avons indiqué ces rencontres dans notre apparat critique par un sigle spécial. On a là, je crois, un indice a priori. Le travail détaillé, analytique, opérant une critique des sources manuscrites, incorporant dans le gros œuvre, mais sans le dire, les matériaux d'un devancier, tout cela dénonce une élaboration postérieure au travail consciencieux, mais beaucoup plus rapide, accrochant à des *lemmata* donnés en bloc un commentaire continu. D'autre part, nous avons indiqué précédemment que Shahrazûrî avait terminé sa grande œuvre personnelle en 680 h., et que celle-ci incorporait toutes les pensées de ses commentaires sohrawardiens. Or d'après le colophon de l'un de nos manuscrits (infra § 7) Qo*t*baddîn termina son propre commentaire en 694 h.[143]; Il semble que cette donnée soit décisive. Enfin la gravité avec laquelle Shahrazûrî proclame sa qualité de « Qâ'im bi'l-kitâb » n'a pas son équivalent chez Qo*t*baddîn.

Nous croyons avoir ainsi donné une idée assez complète de l'état des deux grands commentaires du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq », et par

---

141. Il devrait toujours en être ainsi, lorsque l'on établit l'édition critique d'un texte dont un commentateur s'est anciennement attaché à recueillir les variantes.

142. A moins d'entendre en ce sens مستفيدًا اكثره من بواقى مؤلفاته وشروح مصنفاته (lith. p. 7 l. 6-7). C'est en tout cas très discret.

143. Même indication *in* H. Ritter, Phil. ix p. 277 n° 16. En 694, Qo*t*baddîn était âgé de 60 ans.

déploration des excès dialectiques commis par les Péripatéticiens, réminiscence à la fois des textes de Sohrawardî et de Shahrazûrî, Qo*t*baddîn évoque la Sagesse qui tend à la vision mentale, à la visualisation (moshâhada), laquelle ne s'obtient ni par les définitions ni par les syllogismes, mais par les Lumières qui se lèvent de l'Orient (al-Anwar al-ishrâqîya) sur l'âme, la pénètrent de leur empreinte comme un miroir, s'en emparent comme le feu s'empare du fer que l'on y fait rougir. Tel était l'état des âmes « qui ont cherché l'Orient et l'illumination de la Lumière divine[140]. » Mais le livre de Sohrawardî est resté un trésor caché. A l'âme qui aspire à en entreprendre l'exercice, Qo*t*baddîn se propose de faciliter la voie.

D'emblée son commentaire apparaît d'une structure toute différente de celui de Shahrazûrî. Au lieu de la formule قال ... أقول Qo*t*baddîn instaure une nouvelle méthode : il insère, tisse son propre commentaire dans la trame du texte original. Dès qu'il sent que la phrase originale résiste à une saisie directe, le commentateur la fait éclater, la morcèle, afin d'y insérer les éléments nécessaires à une compréhension excluant le doute. Il répète un sujet, un complément, au besoin tout un membre de phrase, précise un pronom de rappel, substitue un mot plus courant à un terme technique etc.. Il en résulte un grand apaisement pour la lecture. Là où celle-ci trébuche sur le style souvent concis et elliptique de Sohrawardî, le commentaire apporte un soutien, une détente, une certitude. On parle ici d'expérience ! A ce travail ne se limite pas l'intervention de Qo*t*baddîn. Lui-même a défini son projet : éclaircir les mots, expliquer les sens, déterminer les thèses, commenter les intentions et coordonner les enseignements. Bref le travail du commentateur cumule ici ce que nos commentaires médiévaux, en Occident, distinguaient en scholies et en gloses. Il en résulte parfois plusieurs pages de digression, toujours d'un haut intérêt.

Ce n'est pas tout. De même que Na*s*îr *T*ûsî dans son commentaire des « Ishârât », Qo*t*baddîn s'est livré à un travail de philologue. Il a disposé de plusieurs manuscrits ; il les compare, donne les variantes, les commente pour les justifier ou les infirmer. La tâche s'im-

---

140. فلا تتعجب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله Si l'on songe que le mot *mostashriq* désigne aujourd'hui communément les Orientalistes, la situation doit s'apprécier avec humour.

du Fârs ; il était né à Shîrâz en 634 h.. Son père, Ziyâaddîn Mas'ûd ibn Maslak, originaire de Kazerûn, était un médecin et un shaikh soufi. Dès sa première enfance, le futur « éminent savant » ('allâma) fut donc en contact, comme de juste, avec les choses de la science et de la vie spirituelle. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ses lointains et nombreux voyages (Khorâsân, Anatolie, Syrie, 'Irâq), en quête d'informations spirituelles et scientifiques ; ses maîtres, dont les plus célèbres furent Na*s*îraddîn *T*ûsî et le grand mystique *S*adr-addîn Qoniawî ; l'ensemble de son œuvre, qui touche à l'encyclopédie du savoir. Un trait rapporté par Mîrkhônd assombrirait l'image que nous pouvons nous faire de sa personne. Il aurait fini par porter à son maître Na*s*îr *T*ûsî une sourde et tenace hostilité, et aurait joué un assez vilain rôle dans une intrigue qui avait pour but de perdre l'éminent philosophe et astronome dans l'esprit du Mongol Hûlâgû (si l'Observatoire avait été alors terminé !). Mieux vaut mettre en doute, avec le bon Khwânsârî, qu'il s'agisse du même Qo*t*b-addîn Shîrâzî, bien que Khwânsârî ajoute : « Il est vrai que ce n'eût pas été la première bouteille à se casser en deux en Islam[137] ! » Qo*t*baddîn mourut à Tabrîz en ramazân 710 h./1311 A.D..

Le fait que son commentaire du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq » soit dédié à un haut fonctionnaire, Jamâladdîn Dastgardânî[138], n'a ici qu'une importance épisodique. Il débute par un éloge du Shaikh al-Ishrâq, non moins chaleureux que celui rédigé par Shahrazûrî. Lui aussi rappelle ce qu'était le savoir sophianique (*h*ikmat dhawqîya) des anciens Sages, incluant la connaissance de ce « monde des Schémas » ('âlam al-ashbâ*h*)[139] par lequel se réalise la résurrection des corps. C'était là une gnose des mystères divins et des Lumières éternellement subsistantes (al-Anwâr al-qayyûmîya), que l'on n'atteint pas par des bavardages philosophique (qâla wa qîla) mais par la sublimation de la subconscience (tal*t*îf al-sirr). C'est, dit Qo*t*baddîn, ce qu'Avicenne rappelait déjà dans certains passages des « Ishârât ». Puis après une

137. op. cit. p. 610 l. 34-35 : الا انه ليس بأول قارورة كسرت فى الاسلام

138. Surintendant des fondations pieuses de l'Irâq en 683, ministre du Mongol Baîdû en 694 ; périt en 695. Cf. Meshkât op. cit. p. ۵

139. Ne pas traduire par « fantômes » comme il arrive quelquefois qu'on le fasse. Sur ce monde intermédiaire cf. Prolégomènes I, pp. li-lii.

des «Uniques» (*afrâd*), à des individus séparés de la masse, et c'est pourquoi on l'a négligé tout d'abord. «Toutefois voici arrivée l'heure du plein midi de cet homme éminent.» Par suite des voyages, des déplacements, des rencontres ainsi facilitées entre ceux que leur aptitude désigne pour le comprendre, après avoir évacué de leur cœur la philosophie vulgaire, voici que l'intérêt et l'attrait grandissent pour cette œuvre unique, «car ni nous-même ni personne d'autre n'avons jamais rencontré livre plus complet concernant la science théosophique et mystagogique (p. 8).» Voici donc défini pour qui et pourquoi Shahrazûrî écrivit son commentaire.

L'œuvre n'est pas datée. Aucune indication de temps ni de lieu. Nous pouvons préciser pourtant que l'immense encyclopédie philosophique rédigée par Shahrazûrî, les «Rasâ'il al-Shajarat al-ilâhîya» (les Traités de l'Arbre divin), fut achevée en 680 h.[135]. Or, cette encyclopédie incorpore tout l'essentiel des commentaires sohrawardiens de l'auteur. On peut conclure, semble-t-il, qu'à cette date le commentaire de «*H*ikmat al-Ishrâq» avait été terminé. Enfin ce commentaire se termine sur une déclaration solennelle commençant par ces mots : «Le Maître, le Mainteneur de la science du Livre pour cette époque, déclare : ceci est le terme de ce que, par l'assistance et l'inspiration divines, nous avons pu mener à bien du commentaire de ce livre sublime.» Nous avons déjà fait allusion à ce personnage un peu mystérieux que Sohrawardî désigne comme «al-Qâ'im bi'l-kitâb», «al-Qâ'im bi'ilm al-kitâb». Que Shahrazûrî en assume le titre et la responsabilité, semble indiquer une investiture dont nous ne pouvons encore distinguer l'origine ni mesurer la portée.

Le commentaire de Qo*t*baddîn Ma*h*mûd Shîrâzî se présente dans de tout autres conditions. Tout d'abord nous connaissons en détail la vie et l'œuvre de cet éminent personnage[136]. C'était un homme

135. Ibid. p. lxxi n. 117.

136. Deux volumes de sa grande Encyclopédie *Dorrat al-Tâj* ont été édités récemment à Téhéran d'après un ms. du regretté Sayyed Na*s*rollah Taqawî. Le I[er] vol. contient la philosophie ; il a été édité par M. Meshkât qui l'a fait précéder d'un long exposé biographique et bibliographique (Téhéran 1320 h. s.). Le second volume contient les mathématiques et la musique (Téhéran 1324 h. s.). Cf. principalement Khwânsârî «Raw*d*ât al-jannât», Téhéran 1306, pp. 532-533.

tifié avec son œuvre, que l'on ne peut déceler ailleurs que dans cette œuvre quelques détails concernant sa personne. Et l'identification est encore plus touchante, lorsque cette œuvre apparaît inspirée dans son ensemble par la fidélité de l'esprit et du cœur, dévoués sans retour au culte d'une figure idéale. Tel nous apparaît Shamsaddîn Shahrazûrî dans la biographie qu'il a consacrée au Shaikh al-Ishrâq. Certes, nous aurions fixé une donnée émouvante entre toutes, s'il nous était possible d'affirmer en toute certitude que le jeune disciple, nommé lui aussi Shamsaddîn, qui partagea sinon le sort du moins la captivité de son maître à Alep, fut précisément Shamsaddîn Shahrazûrî. J'ai dit ailleurs les difficultés chronologiques et autres qui jusqu'ici nous empêchent d'exprimer cette certitude[134].

Quoi qu'il en puisse être, son commentaire se présente comme une œuvre de solide facture, résultat d'une connaissance intime de l'œuvre et assumant la responsabilité personnelle de la pensée du Maître. La méthode reste constante d'un bout à l'autre. Le commentateur commence par citer un fragment du texte, parfois quelques lignes, parfois plusieurs pages. C'est la forme classique du commentaire : قال ... أقول. Il reprend ensuite chaque membre du texte et l'explique, s'attachant beaucoup plus à expliciter les concepts et les symboles, les intentions et les connexions, qu'à en réduire les difficultés grammaticales. Nous disposons ainsi de ce que l'on peut appeler l'« édition Shahrazûrî » du Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq.

On pourra en lire le prologue en tête du présent livre. Il ne porte pas de dédicace, ne fait l'éloge d'aucun prince ni grand personnage qui, par noble zèle, eût provoqué la rédaction du commentaire. Nul souci de complaisance, donc. Le seul éloge prononcé est le panégyrique de Sohrawardî, faisant suite à la déploration de la décadence des hautes sciences, de l'effacement des traces sur la Voie des anciens Sages, ceux qui avaient vraiment l'expérience sophianique. Quand parut Sohrawardî, « il entreprit, lui, de rénover ce que les cycles et les périodes du temps avaient corrompu, de faire réapparaître ce qu'ils avaient effacé... de ressusciter ce qui était mort et aboli. » La philosophie était toute submergée par le péripatétisme. L'intention de ce livre est autre ; il s'adresse à des « Seuls » et à

134. Prolégomènes I, p. xlviii n. 71 et p. lxxi.

sous d'autres cieux entretiennent une parenté avec celle de l'Ishrâq. Nombreuses sont les figures disparues de notre horizon spirituel, et qu'il nous faut retrouver.

6. Les deux grands Commentaires de Shamsaddîn Shahrazûrî et de Qotbaddîn Shîrâzî.

Dans l'ensemble énuméré ci-dessus, quatre œuvres se distinguent soit par leur ampleur, soit parce que l'on dispose de manuscrits accessibles; ce sont les deux grands commentaires cités en tête, la version et commentaire en persan de Mo*h*ammad Sharîf ibn Harawî, les Gloses de Mollâ *S*âdrâ. Parmi ces quatre œuvres, les deux grands commentaires s'imposent tout d'abord, à la fois par leur date et par la manière dont ils sont conçus; ils sont comme la clef de l'œuvre de Sohrawardî, parfois désespérément concise. C'est de ces deux commentaires, dont la trace apparaît tout au long de notre apparat critique, qu'il nous faut maintenant dire quelques mots: comment ils sont conçus l'un et l'autre, le rapport de priorité pouvant revenir à l'un sur l'autre, le parti qu'il y avait à en tirer pour une édition ayant en vue, avant tout, le *texte pur* de Sohrawardî lui-même.

Nous retrouvons ici une situation tout à fait semblable à celle en présence de laquelle nous avaient mis les deux grands commentaires des «Talwî*h*ât», respectivement celui de Shahrazûrî et celui d'Ibn Kammûna[132]. La même obscurité continue de nous dérober la biographie de Shahrazûrî. En revanche la priorité qui lui revient pour son propre commentaire du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq», paraît s'établir avec plus de probabilité.

Il est singulier de rester ainsi dans l'ignorance de la vie d'un philosophe qui consacra lui-même une de ses œuvres (Nozhat al-arwâ*h*) à l'histoire des philosophes[133], à ceux d'avant l'Islam comme à ceux qui apparurent en Islam. Il est toujours émouvant qu'un homme se montre au regard de l'histoire comme si totalement iden-

132. Cf. Prolégomènes I, pp. lxx ss.

133. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Suppl. I pp. 850-851.

D'autres traces précises : une lettre écrite par Mîr Dâmâd en 1029 h. (quelque dix ans par conséquent avant sa mort) à un correspondant qui l'avait interrogé sur un passage du livre de l'Ishrâq (il s'agit exactement du § 268, p. 250 de notre édition[130].) C'est là un simple exemple de multiples traces qui sont à retrouver encore, attestant la vie de ce livre, c'est-à-dire comment l'œuvre de Sohrawardî a été lue et vécue au cours des siècles. Plus directement, c'est dans les œuvres compactes écloses lors de la période safavide, et dont quelques-unes seulement ont été lithographiées, qu'à travers les citations et les recoupements, on pourra en retrouver le dessin. Tour à tour seront appelés à témoigner les membres de cette famille spirituelle dont Sohrawardî prévoyait la communauté idéale se rassemblant autour de son livre, et qu'il désignait d'avance comme «ahl hadhâ'l-kitâb», le «peuple de ce livre». Cette famille eut des membres déclarés ou secrets en bien des cercles : l'auteur du «Dabestân» en fait plus ou moins une secte pârsie ; allusion a été faite précédemment à certaines affinités ismaéliennes ; elle est intimement mêlée au soufisme iranien, plus peut-être avec l'Ordre des Nûrbakhshîya[131] ; dans le shî'isme, tout penseur épris de Gnose s'avère un adepte ou un sympathisant de l'Ishrâq (Ibn Abî Jomhûr, *H*aidar Amôlî etc. et cf. infra remarques sur les mss.). Resterait enfin à déterminer les familles spirituelles qui

130. Je remercie sincèrement M. Khouyî Zeryâb, bibliothécaire au Sénat, à Téhéran, de m'avoir fait connaître ce manuscrit de la Bibliothèque du Parlement (Majlis), Fonds Tabataba'î n° 1284. C'est un majmû'a de 128 fol. (180 x 110 mm.), en tête duquel vient l'épître de Mîr Dâmâd commentant d'une part le passage en question du livre de l'Ishrâq, et d'autre part certains symboles du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân d'Avicenne. Lui fait suite une épître de son gendre, Sayyed A*h*mad 'Alawî (dont nous avons cité précédemment ici les Gloses sur le Shîfâ' d'Avicenne, supra n. 54 et 102) en réponse à une personne qui avait demandé une démonstration purement rationnelle des fondements de l'Imâmat. Deux extraits d'autres œuvres complètent le volume.

131. Parmi les shaikhs successeurs de Sayyed Mo*h*ammad Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre des Nûrbakhshîya, il y aurait eu un shaikh Shihâbaddîn Abû 'l-Fat*h* Sohrawardî, arrière petit-neveu du Shaikh al-Ishrâq, cf. Ma'*s*ûm 'Alîshâh, *T*arâ'iq al-*h*aqâ'iq, lith. Téhéran 1316, II p. 143.

centre, et un centre par lequel communiquent des univers spirituels trop souvent regardés comme étrangers ou fermés les uns aux autres.

7° Enfin nous atteignons une autre œuvre majeure provoquée par le « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq » ; ce sont les gloses en arabe de *S*adraddîn Shîrâzî, au surnom honorifique de Mollâ *S*adrâ (ob. 1050 h./ 1640 A.D.), le plus célèbre disciple de Mîr Dâmâd. Bien que ces gloses portent le nom de «Ta'lîqât» (annotations marginales), leur développement considérable en fait un ouvrage autonome. D'après le bon manuscrit qui m'a permis de les étudier de plus près, leur édition ne demandera pas moins de quelque cinq cents pages du format du présent volume. Pour le moment, avec de bons yeux, le secours d'une bonne loupe, et en assurant au volume une rotation aisée selon un axe favorable, on peut en prendre connaissance dans la lithographie de Téhéran qui sera décrite ci-après. En une fine ta'lîq elles courent dans les marges de droite et de gauche, surgissent d'un interligne, grimpent à la marge supérieure et en redescendent, disparaissent pour reparaître à la page suivante ou quelques pages plus loin. Livré à cette poursuite éperdue, le malheureux chercheur devient incapable de fixer une référence sans un luxe de précisions topographiques. Et pourtant ces Gloses sont d'un intérêt et d'un sérieux majeurs. Sans leur aide, il est impossible de comprendre et d'apprécier parfaitement toute la portée du livre de Sohrawardî. En outre, le titre qui fréquemment les annonce (annotations au commentaire du Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq par Qo*t*baddîn Shîrâzî) est inexact. C'est non moins souvent au texte même de Sohrawardî que «s'accrochent» ces «Ta'lîqât».

Ce rapide coup d'œil permet d'entrevoir quelques-uns des traits et des noms de la famille des Ishrâqîyûn. Il y aura de nombreux compléments à lui apporter. Je n'ai pas mentionné dans cette énumération, parce qu'elles sont en petit nombre, certaines gloses que Jalâladdîn Dawwânî (ob. 907/1501) ajouta de sa propre main en marge du manuscrit du Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq qui lui appartint (cf. infra § 7, le manuscrit Meshkât). Dawwânî, converti au shî'isme à la suite d'un songe, commenta également le «Livre des Sept Temples de la Lumière» de Sohrawardî[129].

129. Ibid. p. xlviii.

unique, celui de Berlin[127]. En Iran même je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun autre manuscrit. Mais les questions posées à ce sujet, m'ont attesté l'intérêt que cette traduction y suscite. C'est pourquoi la publication en apparaît être la première suite qu'il nous faille donner au présent volume.

6° J'ai appelé déjà ailleurs[128] l'attention sur l'attachante aventure spirituelle de ces zoroastriens de Shîrâz et de ses environs, qui groupés autour du grand-prêtre pârsî Azar Kaivân, s'en allèrent aux Indes aux confins des XVIme et XVIIme siècles. Eux aussi furent mêlés à la grande tentative et au grand rêve religieux d'Akbar. De leur groupe se détache la figure de Farzânah Bahrâm ibn Farshâd, que l'auteur du « Dabestân al-Madhâhib » rencontra à Lahore en 1048 h.; il nous est présenté comme un dévôt des œuvres de Sohrawardî sur «*H*ikmat al-Ishrâq», qu'il traduisit de l'arabe en persan. Aucun manuscrit n'a malheureusement pu nous en être signalé jusqu'à présent. En tout cas, il est significatif que deux élaborations en langue persane de l'œuvre majeure du shaikh al-Ishrâq prennent place à la même époque, celle de Mo*h*ammad Sharîf ibn Harawî et celle de Farzânah Bahrâm. Il est significatif que ce soit dans le climat spirituel créé par la réforme d'Akbar, que les zoroastriens se soient assimilé l'œuvre de notre shaikh, dont le grand projet avait été de redonner la vie aux pensers religieux de l'ancien Iran, non par une reconstruction artificielle s'opposant à d'autres doctrines spirituelles, mais par un approfondissement, une revivification qui leur révélât aux unes et aux autres leur convergence vers une Source commune.

Si l'on considère que les «Talwî*h*ât» furent traduites en hébreu, et que les traductions persanes du livre de l'Ishrâq s'élaborent à un moment où quelques œuvres majeures de l'hindouïsme sont également traduites du sanskrit en persan, on discerne que la doctrine et l'expérience spirituelle du shaikh al-Ishrâq sont véritablement un

---

127. Cf. Prolégomènes I ibid.. Je remercie ici tout particulièrement M. le professeur Enno Littmann qui m'a facilité l'obtention d'un microfilm de ce manuscrit. La publication de cette version persane, nous l'espérons, l'en remerciera mieux encore.

128. Cf. Prolégomènes I, pp. lv ss. On retrouve les traces du groupe de zoroastriens évoqués ci-dessus, dans le «Dabestân» et dans quelques livres apparentés au «Dasâtîr-Nâmah».

en découvrir jusqu'ici aucun manuscrit. En tout cas, comme le commentaire des «Alwâ*h*» fut terminé en 930 h. (1524 A. D.), on peut conclure que les Gloses sur *H*ikmat al-Ishrâq qui y sont mentionnées, sont antérieures à cette date.

4° A peu près contemporaines, sinon légèrement antérieures, doivent être les Gloses d'un autre personnage de Tabrîz, signalées par H. Ritter (Phil. IX n° 16 p. 277), Najmaddîn *H*âjjî Ma*h*mûd Tabrîzî. N'ayant pu étudier moi-même le manuscrit[126], je ne puis non plus préciser ici la portée philosophique de ces Gloses marginales.

5° Nous atteignons de nouveau un ouvrage qui n'est pas simplement constitué de Gloses marginales, mais a la valeur d'une élaboration complète. Le caractère de l'entreprise et la personnalité de son auteur, Mo*h*ammad Sharîf ibn Harawî, se révèlent d'une haute conséquence. Il s'agit en effet d'une élaboration persane du prologue et de toute la seconde partie du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». Avec raison, le traducteur s'est attaché aux cinq livres de cette seconde partie de l'ouvrage qui contiennent, avons-nous déjà précisé, l'exposé de la doctrine ishrâqî proprement dite. Son élaboration persane ne se limite pas au seul texte de l'auteur, mais reprend également en grande partie les commentaires de Qo*t*baddîn, auxquels il ajoute un bon nombre de développements personnels. L'œuvre est datée de 1008 h. l.. Elle est donc contemporaine du cercle qui, à l'époque, se constitue à Ispahan autour du grand maître que fut Mîr Dâmâd (ob. 1040 h. 1630 A.D.). A cette époque même, la pieuse et généreuse initiative de l'empereur Akbar (ob. 1605 A.D.) motiva un courant intense d'échanges spirituels entre l'Iran et l'Inde, avec de multiples allées et venues de philosophes et de soufis. Or, l'on peut conclure du prologue de Mo*h*ammad Sharîf à sa connaissance directe du soufisme indien, et probablement à un séjour sur les lieux mêmes, donnant ainsi son vrai caractère à la personne du premier traducteur persan du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». On l'appréciera d'autant mieux, si l'on pense à la place occupée par la théosophie sohrawardienne dans la réforme religieuse à laquelle Akbar donnait l'impulsion.

L'œuvre de Mo*h*ammad Sharîf est conservée dans un manuscrit

126. Il n'était pas visible pendant mon séjour à Istanbul.

5. La lignée des Commentateurs.

Mainte fois au cours de ce qui précède, nous avons fait appel à deux grands commentaires du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq»: celui de Shahrazûrî et celui de Qo*t*baddîn Shîrâzî. En fait, l'œuvre a été l'objet de plusieurs élaborations importantes. Voici une énumération rapide des travaux qui, siècle après siècle, lui ont été consacrés. La liste est probablement incomplète, de nouvelles découvertes étant toujours à espérer. Figurent également dans cette liste deux œuvres nommément attestées, mais dont je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun manuscrit.

1° Le commentaire de Shamsaddîn Shahrazûrî, l'adepte fidèle et le biographe enthousiaste de notre shaikh, se donnant comme le «Qâ'im bi'l-kitâb» (VI^me^-VII^me^ / XII^me^-XIII^me^ s.).

2° Le commentaire de Qo*t*baddîn Shîrâzî, terminé en 694 h. 1295 A.D., un peu plus d'un siècle après la mort de Sohrawardî.

Nous reviendrons plus loin sur ces deux commentaires qui sont les élaborations les plus anciennes et les plus détaillées de l'œuvre, sur leur méthode et sur leur rapport réciproque. Le second a servi particulièrement de manuel à tous les Ishrâqîyûn.

3° Les Gloses de Wadûd Tabrîzî (X^me^/XVI^me^ s.). Un commentaire de ce personnage sur une autre œuvre de Sohrawardî nous est connu de façon précise par un manuscrit unique d'Istanbul[124]. Il s'agit du livre que Sohrawardî intitula «Kitâb al-Alwâ*h* al-'Imâdîya», c'est-à-dire Livre des Tablettes dédiées au prince seljoukide 'Imâdaddîn. Ce livre est cité par nos commentateurs comme étant une œuvre de la jeunesse de Sohrawardî (cf. texte p. 300). Il est à remarquer pourtant qu'il contient déjà les thèses les plus caractéristiques du Maître de l'Ishrâq (xvarnah, extase du roi Kay-Khosraw etc.), et tout un chapitre de «ta'wîl» qorânique parfaitement intérioriste. C'est au cours de son propre commentaire des «Alwâ*h*» que Wadûd déclare expressément avoir écrit des Gloses sur «*H*ikmat al-Ishrâq» et son commentaire par Qo*t*baddîn[125]. Rien ne me permet de présumer l'étendue ni la portée philosophique de ces Gloses, car je n'ai pu

---

124. Cf. H. Ritter, Philologika ix, p. 271 n° 4; cf. infra n. 144.
125. Cf. Prolégomènes I, p. xxv n. 30.

Un tel livre ne peut donc s'étudier comme un livre quelconque. Il ne vise pas seulement à communiquer un savoir, mais à provoquer une expérience intérieure réelle. Dans son testament spirituel (§§ 279-280), Sohrawardî y insiste. Le livre ne pourra être mis qu'entre les mains d'un aspirant qui aura parfaitement approfondi la philosophie des Péripatéticiens, et aura acquis par conséquent une culture philosophique complète; mais en même temps, celui-là devra être épris d'amour pour la Lumière divine. Ces deux conditions réunies, il sera vraiment apte à dépasser l'enseignement des Péripatéticiens, et à s'engager dans la voie expérimentale de l'Orient des Lumières. Il faudra commencer par une retraite spirituelle de quarante jours, dont le Maître n'indique le programme qu'en quelques mots, mais dont ses commentateurs prescrivent les détails : se retirer dans un ermitage à l'abri de toute rumeur et de tout bruit, dans un oratoire ne recevant qu'une lumière discrète; vivre d'un régime à base uniquement végétarienne, la nourriture n'étant prise qu'après la prière du soir, en petite quantité, mais préparée avec beaucoup de soin et de délicatesse. Les détails sont même indiqués. Le retraitant devra répandre des parfums aussi bien dans son oratoire que sur sa propre personne, tenir sa méditation occupée sans relâche par la pensée et la représentation des Lumières Archangéliques et de la Lumière des Lumières, que le «dhikr» en soit purement mental ou soit articulé par la langue; tout cela en se conformant aux directives que donnera le «Qâ'im bi'l-kitâb». Alors peut-être surviendra-t-il sur l'âme une de ces Lumières fulgurantes qui consument et qui calcinent, Lumières abolissant en elle «toute autre conscience que celle de son Aimé originel, et c'est cela le terme ultime des degrés mystiques[123].»

«Lors donc que le moment fixé sera venu pour se mettre à ce livre, que l'on s'y enfonce. Celui qui l'approfondira, reconnaîtra qu'aux Anciens comme aux Modernes échappa ce qu'il plut à Dieu de faciliter à ma langue. (§ 280)»

---

123. Cf. texte p. 259 n. et comparer dans l'appendice p. 298 gl. 2, l'allusion aux degrés mystiques (Toi *et Moi;* Moi *et non-toi;* Toi *et non-moi*). Le paragraphe final de l'*I'tiqâd* (p. 271) fait allusion également à ces exercices spirituels: la méditation peut s'aider de mélodies chantées d'une voix douce, de la contemplation d'objets appropriés etc.

simple ; les commentateurs offrent ici un secours précieux, et on ne peut essayer soi-même de traduire le texte sans s'obliger à commenter la traduction. Lorsque retombe cet élan lyrique, l'exposé reprend par la description des expériences des Spirituels (a*h*wâl al-Sâlikîn §272). Opportunément, Qo*t*baddîn Shîrâzî (p.254 n. *ad* l.5) rappelle que non seulement tous les problèmes théoriques traités dans le livre ont été personnellement vérifiés par l'auteur, mais que tous les états expérimentaux proprement illuminatifs qu'il mentionne, réfèrent à des expériences réellement vérifiées aussi et vécues par lui. Les quinze sortes de lumières et de fulgurations qui viennent ébranler le mystique, depuis les périodes de début où il est encore un novice ; les phénomènes secondaires (sonores par exemple) qui les accompagnent ; leur nature apparemment contradictoire (souffrance et délectation) ; la visualisation de l'être intérieur porté à l'incandescence etc., tout cela est décrit avec concision et en un lexique d'une précision saisissante. Cette page peut servir de base pour une étude comparative des états théopathiques, vécus par d'autres mystiques en de tout autres régions. Et la comparaison s'imposera avec des expériences analogues (visualisations de Lumières) mentionnées par Najmaddîn Kobrâ, 'Alaoddawla Semnânî, Sayyed Mo*h*ammad Nûrbakhsh[122] etc... On ne peut y insister ici.

« Lorsque les Lumières divines se sont multipliées sur un être humain, elles le revêtent de la robe de la puissance et de la majesté, et les âmes lui obéissent (§ 277). » Le mot n'est pas prononcé, mais ce sont les termes mêmes par lesquels ailleurs[122a] l'auteur décrit l'investiture du « xvarnah » royal, donnée au pèlerin sur la Voie mystique (sâlik), qui défaille et succombe sous l'assaut des Lumières archangéliques, — et se relève roi. Cette transmutation totale de l'être en un autre être par la fulguration du « xvarnah » zoroastrien, atteste que la mention n'en est pas une reconstruction théorique, mais correspond bien à un Événement psychique personnellement vécu, dont la fin s'identifie à celle de l'extase d'Hermès rappelée plus haut, et à celle de l'*Ars Regia* des Hermétistes.

---

122. Dans son « Traité sur la lumière » (en persan, ms. personnel daté 1071 h.).

122a. Cf. Mo*t*âra*h*ât p. 504 n.

été à portée très lointaine, comme semblent l'insinuer des expressions telles que le «Qâ'im bi'l-kitâb», désignant son légataire spirituel (son *wasî*), dépositaire du secret de son œuvre[119]; les «ahl hadhâ'l-kitâb», la communauté de ceux dont le livre de l'Ishrâq est *le* livre (l'homophonie associant les Ishrâqîyûn au statut des «Ahl al-kitâb», la communauté de ceux qui ont un livre saint révélé); «'ilm al-kitâb» (p. 259 l. 3), la «science du Livre» dont le Qâ'im est dépositaire.

Le premier de ces psaumes ou incidences inspiratrices (wâridât) débute ainsi (§ 261): «Les errants qui frappent au portail des hautes salles de la Lumière, en toute droiture et fermeté de cœur, voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu, en les attirant vers l'Orient des Lumières[120]; ils les saluent des salutations du royaume céleste[121]; ils répandent sur eux une Eau qui sourd à la source de la Beauté[121a], afin de les rendre purs...» La langue n'est pas

---

119. Cf. supra n. 55; cf. encore Talwîḥât p. 120 l. 4 et 7. L'usage ici du mot «Qâ'im» n'est pas sans rappeler quelque chose du lexique ismaélien.

120. C'est le passage auquel il a été fait allusion supra n. 24. J'ai maintenu dans le texte le mot مشرقين sans tashdîd ni voyelle, afin de laisser libres les deux lectures proposées par le commentateur. L'équilibre de la phrase fait préférer la première, et j'ai traduit, d'accord avec Qoṭbaddîn, en rapportant aux Anges «qui attirent» ou entraînent vers le *sharq* ou vers l'*Ishrâq*, les deux mots s'identifiant dans l'Orient des Lumières.

121. C'est-à-dire (comment.) font «se lever» sur eux les illuminations intelligibles, car telles sont les salutations du royaume angélique.

121a. «Yanbû' al-bahâ'». J'ai traduit par Beauté, qui est le sens le plus direct. Cependant un sous-entendu d'une extrême importance peut se déceler ici. Il est arrivé que «khorrah» soit traduit par «bahâ'» (beauté, éclat, splendeur; cf. Bailey, *op. cit.* p. 63, et comparer ibid. 'aẓamat ô zîbâ'î, majesté et beauté; bahjat va sa'âda, beauté, ou allégresse, et félicité). Le «yanbû' al-bahâ'» (source de la beauté, de la splendeur) équivaut alors aux «Yanâbî' al-Khorrah» (Sources de la Lumière de Gloire) mentionnées précédemment. Rapprochons alors dans la même phrase, la mention des «Anges qui attirent vers l'Ishrâq», (qui *orientent*), et nous entrevoyons jusqu'où peut aller, dans la pensée sohrawardienne, la réciprocité entre l'Ishrâq et le xvarnah, Orient des Lumières, pure substance de la Lumière surgissante, et Lumière de Gloire. Peut-être était-ce l'un des secrets confiés au Qâ'im bi'l-kitâb!

dès maintenant le livre d'ensemble en préparation. Si incomplètes soient-elles, elles prépareront, on l'espère, à saisir le plan du livre de l'Ishrâq, son unité et son originalité, — à goûter les pages finales, d'une beauté extraordinaire, de ce livre qui après avoir débuté par une réforme de la Logique formelle, s'achève en un memento d'extase.

4. *Memento d'extase*

Nous avons décrit précédemment l'extension illimitée, la démesure du schéma de l'angélologie ṣohrawardienne, et avec elle, le mouvement d'une âme qui, libérée du cadre étroit de la cosmologie péripatéticienne, s'enchante à évoquer les multitudes infinies d'univers célestes peuplés de ces « Lumières victoriales » dont l'être s'origine aux sources du « xvarnah », la Lumière de Gloire. Cependant le livre n'a pas pour dessein d'être un traité théorique, fût-ce un traité d'angélologie. Il est dirigé vers une mise en pratique, et il doit être pratiqué comme un instrument de méditation et de réalisation spirituelle. Aux « théorèmes » théologiques, voire théosophiques, doivent correspondre des énergies psychiques capables de soutenir cette réalisation et d'en recevoir le don. Entre les épiphanies angéliques et le degré d'intensité spirituelle du mystique, existe une corrélation qui individualise en propre son expérience. C'est pourquoi le chap. IX du livre V amorce comme une vérification expérimentale des livres II et III. Déjà l'incidence de deux « psaumes » vient déchirer d'inspiration lyrique la trame du livre final. On ose à peine insister ici, l'auteur déclarant que si l'on veut connaître les secrets de ces psaumes, il faudra les apprendre auprès de la personne qui est le « Mainteneur du livre » (al-Qâ'im bi'l-kitâb, § 260 in fine). Leur secret est vraisemblablement identique à celui de plusieurs psaumes du recueil des « Wâridât wa Taqdîsât » ; l'énoncé eschatologique apparent annonce et préfigure les événements de l'extase, toujours proche et revécue. Mais peut-être y décèlera-t-on plus de choses encore, si l'on est sensible à la résonnance nettement manichéenne de certains de ces psaumes[118]. Il est possible que les projets de Sohrawardî aient

118. « Attire en haut la litanie de la Lumière, délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière ! » (Cf. Prolég. I p.xlv).

la gnose ismaélienne entre la hiérarchie des dignitaires d'en-haut (*h*odûd 'olwîya) et celle des dignitaires d'en-bas (*h*odûd soflîya), les Ishrâqîyûn, nous est-il dit, considèrent d'abord l'Événement de la mission prophétique dans le plérôme archangélique supérieur. Le Premier des Prophètes-Envoyés, c'est la Première Intelligence ; le dernier, c'est-à-dire le «sceau de la mission prophétique», c'est la dernière des Intelligences, celle qui est le Seigneur de l'Espèce humaine (rabb al-nû'-e insân), l'Ange de l'humanité. Se conjoindre à elle, en un sens qui va ici jusqu'à l'identification, c'est être son «qâ'im maqâm», son *locum tenens*, c'est assumer son propre statut. Et y eût-il cent mille Prophètes et davantage à assumer cette conjonction, il serait vrai de dire pour chacun d'eux qu'ils sont chaque fois le «sceau de la Prophétie». La nature de Paraclet reconnue à Mânî (comme aussi bien son assimilation au Bouddha Maitreya[116]), revendiquée pour le Prophète Mo*h*ammad, identifiée par Sohrawardî avec l'Intelligence Esprit-Saint comme Révélateur suprême, maître du «ta'wîl», — est alors transférable à tous les Spirituels qui ont à leur tour reproduit en eux-mêmes par l'expérience d'une transmutation de leur être, l'archétype exemplifié en Mânî comme en Mo*h*ammad[117].

On peut alors également comprendre sous quel horizon ont pris naissance certains textes shî'ites primitifs, tel ce magnifique prône attribué au Premier Imâm, 'Ali ibn Abî *T*âlib, qu'invoque Shahrazûrî dans le commentaire du prologue (texte p. 302, gl. 16). Il assimile la vocation et la fonction des Sages théosophes mystiques à celles des Prophètes et des Saints Imâms, pour la garde et le maintien des «preuves divines sur la Terre», c'est-à-dire pour le maintien du «ta'wîl», l'exode libérateur vers le sens spirituel. Et tout cela jette une lueur décisive et tragique sur le sens du procès intenté à Alep à Sohrawardî, par les Docteurs de la Loi. Car l'issue fatale se décida sur cette question : «Tu soutiens donc que Dieu, n'importe quand il le veut, peut susciter un Prophète?»

Il faut arrêter ici ces considérations, sous peine de devoir écrire

116. Cf. H.-C. Puech, Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine (Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, T.lvi) Paris 1949, p.147 n.250.

117. Je compte revenir ailleurs (cf. supra n.99) sur le texte si dense de la risâla rapidement analysé ci-dessus, à étudier concurremment avec l'idée sohrawardienne de l'*Imâm*.

Ce «ta'wîl» a été exposé dans le «Dabestân al-Madhâhib» à la suite du texte persan du «Mi'râj Nâmah» traditionnellement attribué à Avicenne[113]. A la vérité, cet exposé ne fait qu'utiliser presque littéralement, sans le dire, le contenu essentiel d'une «Épître sur la fission de la Lune» de Khwâjah *S*a'inaddîn Ispâhânî[114]. L'interprétation de la «fission de la Lune» chez les Péripatéticiens y est comparée avec celle des Ishrâqîyûn. Ni les uns ni les autres, certes, ne peuvent l'entendre en un sens matériel et littéral. Pour les premiers, il faut entendre ce qui est l'ésotérique (bâ*t*in) de l'astre et de son ciel, c'est-à-dire son Ange ou l'Intelligence agente[115]. La fission ou l'éclatement de la Lune désigne le passage de l'apparence extérieure de la lettre à l'ésotérique (passage du «*z*âhir» au «bâ*t*in», conforme à la terminologie courante de la gnose ismaélienne), et c'est là ce que signifie se conjoindre avec l'Intelligence agente. Si le Prophète inaugure le Cycle de la Lune (dawr al-qamar), cela signifie ce «ta'wîl» qu'il accomplit lui-même, son accès à l'Esotérique de la «Lune».

Maintenant, pour les Ishrâqîyûn, le «ta'wîl» est plus complexe et procède des représentations manichéennes. On nous rappelle leur doctrine de la Lumière, celle des parcelles de Lumière retenues captives dans la Ténèbre des prisons corporelles. La Lune est alors le symbole de la Lumière mélangée aux Ténèbres, et la «fission de la Lune» signifie qu'éclate et paraisse hors de sa gangue de Ténèbres, l'être de Lumière délivré par la Gnose, ayant retrouvé la conscience de lui-même et de son origine. C'est cela se conjoindre avec l'Intelligence agente ou Esprit-Saint. Dès lors éclatent aussi en une extraordinaire évidence les virtualités sans limite que recèle la qualification de «sceau de la Prophétie», celle que le sens historique et littéral donne en propre au prophète de l'Islam. En un parallèle qui semble ne transposer que légèrement la correspondance établie dans

---

livre (arabe et persan) figurera dans notre prochain volume des Œuvres philosophiques de Sohrawardî.

113. Cf. Dabestân, lithogr. Bombay pp. 263 ss.

114. En persan. Collection du Département d'Iranologie, Ms. 29, fol. 15-20.

115. On remarquera que le schéma ici présupposé identifie l'Intelligence agente avec l'Ange du Ciel de la Lune. Le schéma plus fréquent l'en distingue et l'en fait procéder comme Dixième Intelligence.

des Mages ni avec l'hérésie (il*h*âd) de Mânî. La précaution était à peine suffisante, pour le cas où un exemplaire du livre tomberait entre les mains d'un orthodoxe sourcilleux, sans être écrit en cette écriture secrète inventée par l'auteur lui-même. En revanche dans le chap. III du V^me^ livre de la seconde partie, nous lisons un commentaire que le fidèle Shahrazûrî est seul à développer (Qo*t*baddîn ici se tait). Tout le chapitre concerne le devenir posthume de l'âme humaine; notre commentateur cite de longs passages[108] non pas de l'« hérétique » Mânî, mais du « Sage Mânî », pour conclure : « Si par ce mythe Mânî a entendu ce que nous venons de mentionner ou quelque chose qui s'en rapproche, alors c'est juste; sinon, c'est faux. » Il y a certes un conditionnel, mais il est d'une grande éloquence.

Dans le commentaire eschatologique là même esquissé, figure la *Columna Gloriae* ou *Colonne de l'Aurore* du manichéisme[109], que l'on retrouve également dans la gnose ismaélienne comme « Colonne de la Lumière » ('amûd al-Nûr[110]). La constatation est d'importance. A ce motif se rattache un cycle de représentations grandioses, dans lesquelles interfèrent extase mystique et eschatologie. Reportons-nous à un passage essentiel des « Talwî*h*ât »[111], montrant Hermès en prière la nuit dans le « Temple de la Lumière », et son ascension mentale en extase « lorsque éclata (ou se fendit) la Colonne de l'Aurore. » Cet éclatement, ou cette « fission » (inshiqâq), Shahrazûrî le commente comme étant l'épiphanie (*z*ohûr) de l'âme hors de son corps, lorsque surviennent sur elle les Lumières archangéliques et les fulgurations sacrosaintes. Nous pouvons saisir à sa source le « ta'wîl », l'interprétation mystique qui passe traditionnellement pour être propre aux Ishrâqîyûn, nos Orientaux-illuminatifs, du célèbre verset qorânique : « L'heure approcha et la lune se fendit (54/1). » C'est un « ta'wîl » qui se règle sur une vision de l'Esprit-Saint, ou Archange Gabriel, comme *Paraclet,* ainsi que le dénomme expressément Sohrawardî[112], c'est-à-dire comme Révélateur suprême (al-Mo*z*hir al-a'*z*am) des secrets du « ta'wîl ».

108. Concordant avec ceux qui nous sont déjà connus par le Fihrist d'al-Nadîm (réf. ici p. 233 en note).

109. عمود الصبح et عمود السبح cf. Jackson, op. cit. pp. 13, 275, 303.

110. R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten p. 59.

111. Cf. notre éd. des *Op. metaph.* I, Talwî*h*ât § 83 p. 108.

112. Dans le VII^me^ Temple du Livre des Temples de la Lumière. Ce

Puissances de Ténèbres. En confrontant des expressions telles que « Vakhsh yôzhda*h*r » l'Esprit-Saint, « Vâd zhîvandag » l'Esprit vivant[106], il semble que se découvre la notion qui persiste sous la graphie néo-persane. L'ambiguïté de celle-ci pourrait encore être tranchée par une correction très simple : زروان بخش représenterait un زروان وخش altéré par les copistes qui ne le comprenaient plus. Ce «Zervân Vakhsh» nous mettrait d'emblée au cœur des représentations manichéennes, en équivalant à « Vakhsh 'î Zervân » l'Esprit de Zervân, appellation qui réfère à la *Vierge de Lumière*[107]. Ce n'est là qu'une suggestion valant ce qu'elle vaut, mais qui était à proposer ici.

La conception de l'Esprit-Saint comme Ange et comme laissant transparaître, par référence à la Vierge de Lumière, la figure de la Sophia divine, nous reporte en un monde de représentations familières à la gnose chrétienne ou manichéenne, dont la théosophie sohrawardienne atteste la persistance. Lorsque le Maître de l'Ishrâq réfère à la vision du bienheureux roi Kay-Khosraw, il la décrit comme visitation d'une entité spirituelle qu'il désigne comme « Man*t*iqîyat Ab al-Qods », appellation que l'on traduira provisoirement ici par « Puissance énonciatrice du Père de la Sainteté » (cf. texte p. 157 en note). Là encore est à soupçonner une dénomination héritée de la Gnose. En tout cas, le contexte montre qu'elle est un substitut pour désigner la Sophia divine (*H*ikmat al-Lâh).

Ces allusions conduisent à poser le problème des relations entre la gnose de l'Ishrâq et le manichéisme. Le Récit de l'Exil occidental pourrait mieux y répondre par voie allusive, car s'il s'agit pour eux de se prononcer nettement, nous devons nous attendre chez nos philosophes à une extrême prudence. Rien de plus piquant que le contraste marqué d'un passage du livre à l'autre. Dans le prologue, l'auteur recommande bien que l'on ne confonde pas cette Sagesse des anciens Perses à laquelle il va redonner vie, avec l'impiété (kofr)

---

106. Cf. A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism, New York 1932, pp. 288-292.

107. Cf. E. Waldschmidt und W. Lentz, Manichaeische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten (Stzbr. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse 1933 xiii), Berlin 1933, p. 85 l. 8-9, p. 126 et pp. 66 et 110.

tion persane parallèle à *Dator Formarum,* dont le correspondant arabe est «Wâhib al-*s*uwar»; ou encore à «Wâhib al-'ilm, Mo'*t*î al-*h*aywa», «Donateur de la Connaissance, Donateur de la Vie». «Ravânbakhsh» serait alors le «Dator animae», le Donateur de l'âme, et la dénomination s'accorderait parfaitement avec la fonction de l'Ange Intelligence agente, de qui émanent nos âmes. Les dictionnaires persans traditionnels ne font que sanctionner l'acception acquise, sans rien nous apprendre sur son origine. «C'est le nom de l'Ange qui possède la connaissance et la Sagesse; en arabe on l'appelle Esprit-Saint[103].»

Cependant il semble que l'on ait là une définition établie après coup et se conformant à l'enseignement des philosophes, lesquels opéraient eux-mêmes par un «ta'wîl» la transfiguration de leur Intelligence agente en Ange Esprit-Saint. Du point de vue lexicographique, il y a un indice frappant dans le fait que «Ravânbakhsh» soit identifié non pas directement avec quelque chose comme «Wâhib al-nafs» ni avec l'idée de *Dator Formarum,* mais avec l'arabe «Rû*h* al-Qods», Esprit-Saint. Le fait incline à poser la question de savoir si l'on n'est pas ici encore en présence d'une terminologie antérieure à l'Islam et à nos philosophes. Ce qui y sollicite c'est que la graphie *bakhsh* pourrait sans difficulté représenter également le pehlevi *vakhsh* (vaxsh), signifiant précisément *Esprit*[104], par exemple «Vakhsh i Yazat» traduisant l'hébreu «Ruah Elohim,» l'Esprit de Dieu[105]. On pense alors au *Zôn Pneuma, Spiritus vivens,* «Rû*h* al-*H*ayât», l'Esprit Vivant associé dans la sotériologie manichéenne avec la Mère de Vie pour la délivrance de l'Homme primordial vaincu par les

(supra n. 54), Dép. d'Iranologie Ms.5, fol. 232 l. 24-25 العقل الاخير من حيث هو آلة لفيضان وجود الانسان وكماله هو المسمى بروح القدس ... وبروان بخش بلسان حكماء الفرس.

103. نام فرشته‌ایست که علم ودانش با اوست وبعربی اورا روح القدس خوانند Borhân-e Qâ*t*i', Téhéran 1317, I p. 662. La définition donnée dans le Farhang-e Jahângîrî concorde littéralement.

104. Cf. H. W. Bailey, Zoroastrian Problems... (supra n. 77) pp. 118-119, et art. *in* Bulletin of the School of Oriental Studies vi, 1930 pp. 280 ss.

105. Shkand-Gumânîk-Vicâr xiii 7 (éd. P. J. de Menasce, Fribourg 1945, p. 182). Cf. dans le «Dasâtîr Nâmah» le mot «vakhshûr» (vakhshvar), prophète.

Le seul aspect sur lequel on insistera encore, ce sont les dénominations proprement iraniennes que reçoit cet Ange Esprit-Saint[99]. On sait par quelle ingénieuse recherche Nallino put identifier la forme authentique qui se cachait sous l'étrange vocable de *Colcodea*, dont T. Campanella fait un fréquent usage pour désigner l'Intelligence agente, en référant au système avicennien[100]. Que le responsable en soit Agostino Nifo, le commentateur d'Averroës, ou que celui-ci en ait trouvé l'usage déjà établi, une réminiscence semble avoir joué entre l'Intelligence agente comme *Dator Formarum*, et la planète qui en astrologie est appelée *Dator vitae*, parce que son office est d'être «dominus geniturae». Cette appellation technique correspond au grec «oikodespotes», qui en astrologie «arabe» a son équivalent dans le terme authentiquement persan de *Kadkhodâ* «maître de maison». Les traducteurs et copistes médiévaux ont fait subir toute une série d'accidents à ce mot: alcochoden, alcodcodehia etc., finalement (al-)colcodea. L'intéressant est que nous rencontrions dans «*H*ikmat al-Ishrâq» cette même appellation sous sa forme féminine (*Kadbânû*), donnée cette fois à l'Amahraspand féminin Esfandarmoz (Spanta Aramati) comme Ange de la Terre[101].

Une autre appellation, de racine purement iranienne également, est donnée par nos philosophes à l'Ange qui est l'Intelligence agente, à savoir «Ravânbakhsh». On la rencontrera ici même (§210 in fine), et tout au long de la tradition[102]. On pense d'emblée à une forma-

99. On ne peut qu'annoncer ici l'intention de reprendre ailleurs l'étude de la philosophie et de la théologie de l'Esprit-Saint, telle qu'elle est présupposée ici en termes d'angélologie. Il y a une thématisation commune à la Gnose aussi bien en Chrétienté qu'en Islam.

100. Cf. La «Colcodea» d'Avicenna e T. Campanella, *in* Raccolti di scritti editi e inediti vol. vi pp. 264 ss.

101. Cf. la «kadbânû'îya» (forme arabisée du persan «kadbânû'î») d'Esfandarmoz, texte §209. Le mot *kadkhodâ* (féminin *kadbânû*) ne fait que doubler le mot *ratu* pour désigner la fonction de protecteur céleste, ange tutélaire, dans le zoroastrisme (Cf. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Irans, deutsch v. H. H. Schaeder, Leipzig 1938, p. 145). De même chez Sohrawardî il ne fait que désigner sous une forme purement iranienne la notion de Seigneur ou «Ange de l'Espèce», cf. supra n. 75.

102. v. g. dans les gloses de Sayyed A*h*mad 'Alawî sur le Shifâ'

Reste à enquêter auprès des Ishrâqîyûn, pour savoir comment eux-mêmes ont conçu les problèmes posés par leur Maître. Reste à l'interprète de les repenser aussi complètement à son tour. Le schéma de l'angélologie sohrawardienne bouleverse si complètement l'ordre du schéma généralement reçu, que les commentateurs dont la pensée se complique encore de réminiscences d'Avicenne, de Fârâbî et de la Théologie dite d'Aristote, vacilleront dans leurs annotations en marge des Récits mystiques. Ceux du Récit de l'Exil, par exemple (cf. infra chap. V), ne sauront plus décider nettement si le pèlerin gravissant le Sinaï mystique accède à la Première Intelligence ou à l'Intelligence agente.

Ce n'est pas là une des moindres difficultés, étant donnée la relation immédiate de l'âme avec l'Intelligence agente, puisque c'est d'elle qu'elle émane et que toutes ses connaissances dépendent de l'Illumination que cette Intelligence projette, fait «se lever» sur elle. Elle est identifiée sous des noms divers, principalement comme Esprit-Saint et Archange Gabriel (cf. texte § 210 in fine) ou Paraclet (dans le Livre des Temples). Étant la médiatrice entre le monde supérieur et l'âme, la direction et la béatitude de celle-ci dépendant d'elle, cette Lumière Ange-Esprit-Saint devient l'objet d'une dévotion personnelle; elle est visualisée sous les traits d'une individualité déterminée, comme dans le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân et dans les Récits sohrawardiens en général. Elle est l'Ange archétype de l'humanité, l'Ange de la théurgie que constitue l'espèce pensante (*s*â*h*ib *t*elesma al-nû' al-nâ*t*iq, p. 200 l. 8-9). Elle doit donc être comptée au nombre des Archanges-Archétypes de l'Ordre «latidudinal». Mais, bien que les Archétypes ne forment plus entre eux une hiérarchie descendante causale, c'est dans l'Ange Esprit-Saint dont notre humanité est l'image, que convergent les irradiations propagées de l'Orient des Lumières. Cette Lumière est donc à la limite du monde archangélique des «Mères», et elle sera considérée comme la dernière de celles-ci, et en même temps comme la première de celles que typifie notre cosmos, pour peu qu'un commentateur ait en l'esprit le schéma classique de la déduction des Dix Intelligences. Peut-être serait-ce là un moyen de stabiliser le problème dont nous avons énoncé ailleurs la donnée[98].

98. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation... (Eranos-Jahrbuch xvii, 1950).

par exemple, étant nommé comme le premier des Archanges, l'on attendrait que les autres Amahraspands en procèdent immédiatement dans le monde des «Mères». Cependant celles-ci ne sont point les Archétypes ni les Lumières régentes et providentes des Espèces. Or, ce rôle que les Amahraspands assument dans la théologie zoroastrienne, ils l'assument également dans la théosophie sohrawardienne, et c'est à ce titre qu'ils sont mentionnés chacun de leur propre nom. Entre le Premier Emané et l'Ordre des Archétypes, s'étend l'Ordre «longitudinal». Il se produit donc ici comme un écart, un écartèlement de la heptade (ou hexade) archangélique primitive. Il y a en outre ceci : entre ceux des Archanges qui sont les «Mères» et ceux qui sont les «Archétypes» il y a, certes, un rapport d'imitation et de typification, puisque les seconds résultent des proportions et combinaisons de luminescence qui vont se démultipliant entre les Archanges suprêmes. Ceux-ci se trouvent être alors, si paradoxal cela soit-il, comme des archétypes d'archétypes. Or, une figuration semblable ne laisse pas de nous être proposée par la théologie mazdéenne ; peut-être est-elle davantage un sujet de méditation pour le philosophe qu'un sujet d'enquête pour l'historien (mais y a-t-il un sujet de méditation que le philosophe ne doive accueillir ?) L'énoncé en rappellerait que si les Fravartis nous sont présentées comme les archétypes lumineux des existants terrestres, il n'en reste pas moins que les Amahraspands, et Ohrmazd lui-même, et la multitude des «Yazdân», ont également chacun leur Fravarti. Il faudrait bien ici aussi concevoir quelque chose comme des archétypes d'archétypes. Autant que l'on sache, ce problème n'a guère été médité ; la documentation en est rare, et pourtant les perspectives en sont indéfinies[97].

A vrai dire le livre «*H*ikmat al-Ishrâq» conçu d'un seul coup sous l'inspiration de l'Ange Esprit-Saint lors d'une «journée merveilleuse» a été écrit, on l'a précisé plus haut, en quelques mois, dans le va-et-vient des voyages, et terminé par l'auteur à l'âge de trente-deux ans, cinq ans tout juste avant sa mort. On a l'impression que l'intuition géniale eût nécessité une mise en œuvre beaucoup plus systématisée dans les détails. Les fanatiques acharnés contre lui, en le livrant à la mort, ne lui ont pas permis de reprendre et d'approfondir son œuvre.

97. Esquissées dans notre étude sur Le Temps cyclique, supra n. 53 *in fine*.

mier «climat» angélique, celui des «anges terrestres», c'est-à-dire les âmes humaines qui sont anges... ou démons en puissance[95].

On remarquera alors ceci: le Premier Archange, le Premier Émané de la Lumière des Lumières, est identifié par Sohrawardî avec l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne. De cette Lumière Première-née, procède l'innombrable multitude des Lumières Victoriales dont le statut ontologique est plus apparenté aux *Dii-Angeli*, aux Dieux-Anges du néoplatonisme, médiateurs de la Déité cachée, qu'aux Anges de la Bible et du Qorân, du moins selon l'énoncé littéral. Là même serait à comprendre peut-être, que Sohrawardî n'ait pas accepté la thèse de l'angélologie avicennienne définissant chaque Ange comme une individualité constituant à elle seule une Espèce. On sait quelles profondes pages Saint Thomas a consacrées à ce problème, et le précieux recours qu'elles devaient être pour Leibniz. En revanche, Sohrawardî pose que ce qui détermine et constitue chaque entité angélique, c'est non point le fait de constituer individuellement une espèce au sens péripatéticien du mot, mais la plus ou moins grande intensité de sa luminescence. Cette thèse ne fait que découler d'une autre thèse dont le paradoxe ne lui échappait pas, et qui introduit l'idée d'intensité dans la catégorie même de la substance. Il sera rigoureusement vrai de dire, selon lui, qu'une âme peut «être plus intensément âme» qu'une autre âme[96]. Reste alors à savoir si cette intensité, et cette toujours possible intensification, ne marque pas une individuation aussi rigoureuse que la spécification de l'avicennisme et du thomisme, tout en réservant la possibilité d'un devenir, ascension de degré en degré de lumière plus intense. C'est toute une recherche d'angélologie comparée qui s'impose; je ne puis qu'en annoncer la préparation, sans m'y engager davantage dans ces Prolégomènes.

D'autres constatations en montrent l'urgence. L'Archange Bahman,

95. Cf. notre éd. et trad. du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, supra n.20. Sur la condition humaine comme état purement intermédiaire dont l'issue est décidée par l'éclosion de la virtualité angélique *ou* démoniaque cf. l'anthropologie ismaélienne v. g. in Nâ*s*ir-e Khosraw, Jâmi' al-*H*ikmatain, éd. H. Corbin et M. Mo'în (Bibliothèque Iranienne, vol. III sous presse), chap. xi, §§ 141-145.

96. Cf. notre éd. des Mo*t*âra*h*ât, § 66 référant à Platon.

décrit le premier chapitre du Bundahisn, le livre mazdéen de la Genése[94]. Les Lumières *Espahbad* sont l'*âme dirigeante* de chaque être humain ; elles régissent les orbes célestes, gouvernent les Espèces au nom de l'Archange-Archétype dont cette espèce est l'«icône», l'image (*s*anam) ou la théurgie (*t*elesma). Celle-ci est à la fois l'instrument et le lieu du «combat» dont nous rappelions plus haut le sens, et que chaque Lumière *Espahbad* assume pour le triomphe de la Puissance de Lumière dont elle émane elle-même, dans l'Espèce ou dans l'individualité qu'elle régit et qui en est l'image.

Telle est, esquissée à grands traits, l'angélologie sohrawardienne. On voit qu'elle dédouble l'Ordre unique des Intelligences suprêmes ou Chérubins que connaissait l'avicennisme. Il y a en résumé trois grands Ordres de Lumières : les Lumières Victoriales ou Dominatrices (Anwar qâhira, al-Qawâhir) qui se subdivisent en deux Ordres. Il y a l'Ordre «longitudinal» ou hiérarchique des Archanges qui forment le monde des «Mères», transcendants et absolument «séparés». Et il y a l'Ordre «latitudinal» des Archanges-théurges, personnes-archétypes ou Seigneurs des Espèces, dont celles-ci sont les images, icônes ou théurgies. Enfin, il y a les Anges-Ames, Énergies motrices des orbes célestes ou des créatures humaines. Ce n'est plus l'orbe de la Lune qui, comme dans le Péripatétisme, marque la limite entre le monde céleste et le monde sublunaire matériel. C'est le Ciel des Fixes qui symbolise la limite entre l'univers angélique de la Lumière (Ru*h*âbâd) et l'univers obscur et nocturnal des *barzakh*, ce mot typique qui dans l'eschatologie signifie l'entre-deux, et qui dans la philosophie de l'Ishrâq désigne en général tout ce qui est corps, tout ce qui forme écran et intervalle, et qui de par soi-même est Nuit et Ténèbres. Le «barzakh» est la limite, la frontière entre l'Occident et l'Orient de l'être. Chez Avicenne aussi, dans le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, l'Orient commence non pas avec l'orbe de la Lune (car les Sphères célestes, encore matérielles, sont encore l'Occident), mais avec le pre-

94. Pour l'usage mythico-théologique du terme «spâhbat» cf. H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes (Journal asiatique, avril-juin 1929) pp. 198-199, texte du Mênôké Xrat (Livre de la Sagesse céleste) chap viii : les douze signes du Zodiaque comme douze généraux ou commandeurs (spâhbat) aux côtés d'Ohrmazd, les sept planètes comme sept généraux aux côtés d'Ahriman.

al-'ar*d*), les Archanges-Archétypes ou «Seigneurs des Espèces» («arbâb al-anwâ'» ou également au féminin «rabbât al-anwâ'»), Anges de ces théurgies (*t*elesmât) que sont à leur égard toutes les Espèces du monde sensible ou du monde subtil des schémas (ashbâ*h*). Ces Archanges-Archétypes sont encore désignés comme les Espèces à l'état de lumière (Anwa' nûrîya) et identifiés avec les Idées platoniciennes. Mais il est superflu de répéter que leur statut ontologique n'est en rien celui d'un concept réifié ou substantialisé. Ce sont des hypostases angéliques, donc des entités à caractère «personnel», dont l'universalité consiste en la communication et l'effusion de la Lumière propre à leur être, et en la providence qu'elles exercent.

D'autre part, celles des «dimensions» intelligibles des Archanges primordiaux du monde des «Mères» que l'on peut appeler dimensions négatives (élan d'amour, dépendance, illuminations qu'ils reçoivent et qui marquent leur *passio*), produisent le Ciel des Fixes qui leur est commun, et dont les innombrables individuations stellaires sont (comme dans le schéma avicennien chaque orbe céleste l'est à l'égard de l'Intelligence dont il émane) autant d'émanations qui matérialisent, en une matière céleste toute subtile, la part de non-être que recèle, si on le considère en lui-même, leur être émané de la Lumière des Lumières.

Enfin du second Ordre d'Archanges, personnes-archétypes soit des Espèces célestes (c'est-à-dire des orbes planétaires), soit des Espèces élémentaires (c'est-à-dire celles de notre monde sensible), émane un nouvel Ordre de Lumières par l'intermédiaire desquelles les Archanges-Archétypes gouvernent et régissent ces Espèces, du moins dans le cas des Espèces supérieures. Ces Lumières sont appelées les Lumières régentes (Anwâr modabbira); ou plus significativement, le Maître de l'Ishrâq transposant à ses hiérarchies célestes un ancien titre iranien de commandement féodal et militaire, leur donne respectivement le nom de «Lumière *Espahbad*[93]». Cette dénomination fait penser à l'*higoumenon* ou *hegemonikon* des Stoïciens, mais le contexte évoqué est encore plus caractéristique. C'est l'épopée héroïque de la chevalerie iranienne, et c'est sur un plan supérieur le combat cosmique qui se livre dès l'origine du monde et que

93. Cf. supra n. 85.

nomie moderne. C'est l'inverse de ce qui se passera en Occident, où l'essor de l'astronomie présupposera une élimination de l'angélologie. Différencielle capitale ; on se propose d'y revenir ailleurs.

Dès la genèse éternelle de la Lumière Première-Née, la Lumière la plus Proche (Nûr aqrab) ou Archange Bahman, le Maître de l'Ishrâq substitue aux trois ou aux deux dimensions intelligibles de l'angélologie des Péripatéticiens, une pluralité dimensionnelle (domination et amour, indépendance et indigence, contemplation qui « se lève vers » la Lumière supérieure, illumination qui « se lève sur » la Lumière inférieure etc.) grâce à laquelle la multiplication des hypostases de Lumière atteint rapidement à l'Innombrable. Ces « dimensions » entrent en composition, en participations et proportions diverses les unes avec les autres ; et chaque fois, chaque Lumière dont l'individuation résulte de ces irradiations et réfléchissements, les reçoit de chaque Lumière qui la précède, et les communique à chaque Lumière qui la suit, à la fois directement et aussi par l'intermédiaire de chacune. La rapidité du rythme excède l'effort de l'imagination s'épuisant à le suivre et à l'évaluer. Ainsi procède éternellement l'univers des Lumières Dominatrices Primordiales qui, étant causes et procédant les unes des autres, forment une hiérarchie descendante, celle que Sohrawardî appelle l'Ordre longitudinal (*t*abaqat al-*T*ûl). C'est cet univers d'Archanges qu'il désigne comme Lumières souveraines ou suprêmes (al-O*s*ûl al-A'laûn), comme le « monde des Mères » (al-Ommahât)[92].

La hiérarchie du monde archangélique des « Mères » aboutit à un double avènement dans l'être. D'une part, leurs dimensions que l'on peut appeler « positives » (domination, indépendance, contemplation qui est leur activité etc.) produisent un nouvel Ordre d'Archanges ou de Lumières Dominatrices, qui ne sont plus causes les unes des autres, mais sont à interégalité (motakâfi'a) dans la hiérarchie de l'Émanation. Ce sont celles qui forment l'Ordre latitudinal (*t*abaqat

92. Cf. texte § 183. Donc ne pas confondre ce « monde des Mères » propre à l'angélologie sohrawardienne avec les « mères » (ommahât) qui en physique signifient les Éléments par opposition aux « pères » qui sont les orbes célestes, et par la conjonction de qui sont produites les nativités sublunaires.

intellection de son principe, intellection de sa nécessité existentielle, intellection de sa contingence essentielle. Cette triple intellection s'hypostasie en une seconde Intelligence, un premier orbe céleste, et un premier Ange-Ame qui est l'Énergie motrice de ce Ciel. En fait, Avicenne semble avoir longuement hésité sur la structure angélologique qu'il fallait déduire *a posteriori* des données astronomiques: que l'on adoptât la physique céleste d'Aristote ou la théorie de Ptolémée, fallait-il admettre Dix Intelligences sans plus? ou bien, avec Aristote, un peu plus de cinquante, selon le nombre d'orbes secondaires exigés pour expliquer l'irrégularité des mouvements des planètes? Nasîraddîn Tûsi, dans son Commentaire des «Ishârât», a observé sur ce point une prudente réserve, quitte à proposer un schéma s'inspirant, sans le dire, de l'Ishrâq, mais sans pouvoir tromper sur ce point la vigilance de Mollâ Sadrâ[91]. En tout cas, le nombre des Dix Intelligences apparaît comme un schéma nettement fixé, aussi bien dans l'«I'tiqâd» (cf. infra) que dans le «Kitâb Hikmat al-Ishrâq».

Sohrawardî (cf. §§ 150 ss.) le prend comme point de départ pour en montrer toute l'insuffisance. On peut dire que sa vision du ciel, au lieu de s'attacher au système des planètes pour se résumer en un système de Sphères (soit les Sphères homocentriques d'Aristote, soit les excentriques et les épicycles de Ptolémée), s'attache avant tout à la contemplation du Ciel des Fixes, dont l'explication avait causé plus d'une difficulté à la physique céleste. Sa méditation attentive à la multitude quasi infinie des individuations astrales qu'annonce ce huitième Ciel, fait éclore l'idée que c'est par-delà ses merveilles qu'il faut scruter le mystère de la pluralisation de l'être. Les trois, voire les deux dimensions intelligibles (nécessaire et possible) que les Péripatéticiens reconnaissaient en chaque Intelligence individuée, sont insuffisantes à expliquer ces Innombrables. Il formule même le pressentiment que par-delà le Ciel des Fixes foisonnent peut-être d'autres univers non moins merveilleux, si bien que l'angélologie dont son intuition saisit *a priori* la nécessité, eût pu être à la mesure des dimensions vertigineuses calculées par l'astro-

91. Cf. Commentaire des «Ishârât» d'Avicenne par Nasîraddîn Tûsî, lithogr. Téhéran 1305, III pp. 66-67.

et de sa révélation, c'est précisément de faire cesser toute ambiguïté, de rendre impossible toute ambivalence. Le *numineux* mazdéen ne peut jamais être le *tremendum*, l'*horrendum*. L'angélologie de l'Ishrâq lui est conforme. Comme on l'a déjà indiqué, la notion de «qahr» s'y présente comme domination de l'aimé sur l'amant, subordination de l'élan d'amour de l'amant vers l'aimé, dont l'illumination se lève sur lui et l'élève à l'être. Cette relation constitue la relation cosmogonique primordiale par laquelle de la Lumière des Lumières (Nûr al-Anwâr) procède éternellement à l'être l'Archange primordial (dont Sohrawardî rappelle le nom zoroastrien «Bahman», c'est-à-dire «Vohu Manah»). C'est pourquoi, lorsque dans le texte traduit plus haut et formulant sa confidence la plus personnelle, Sohrawardî nomme conjointement les Sages Perses et Empédocle, sans doute y a-t-il tout un aspect de la tradition en langue arabe concernant ce hiérophante, qui l'y autorise. Cependant il serait difficile de retrouver dans la philosophie de l'Ishrâq, le schéma des Cinq grandes Émanations qui lui est attribué[89]. Il y a plus grave. On est conduit à poser la question de savoir si dans les doctrines que les traditions en arabe attribuent à Empédocle, il faut vraiment comprendre encore «maḥabbat» et «qahr» (ou ghalaba) comme signifiant les deux fameux principes, l'amour et la discorde, voire l'amour et la haine. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'on ne pourrait s'arrêter un instant à un tel sens chez Sohrawardî[90]. Ni «haine» ni «discorde». Il reste bien des recherches à poursuivre sur ce point; brève mention devait en être faite ici.

C'est sur cette perspective vraiment «orientale» au sens sohrawardien, que peuvent se comprendre le schéma de son angélologie et le point de rupture avec le schéma péripatéticien ou avicennien. Nous nous bornerons aux brèves indications indispensables à ce qui est esquissé dans ces Prolégomènes. Chez Avicenne la procession du Multiple commence avec la Première Intelligence ou Chérubin (Karûb), et la triple «dimension» intelligible constituant son être:

89. Cf. Asin Palacios, op. cit. supra n. 43, p. 64.

90. Son lexique technique développe des dérivés: qâhirîya, maqhûrîya etc. A écarter également le sens néfaste du mot qui peut se rencontrer en astrologie. Pour le sens d'équivalents grecs en alchimie, cf. J. Bidez et F. Cumont, Les Mages hellénisés, Paris 1939, T. II pp. 318 l. 10 et 321 A 8 n. 1.

bad[85] ». En chrétienté, l'Archange Michel fut parfois désigné en propre comme *Angelus Victor*, et l'on sait que principalement par des intermédiaires gnostiques, le type fixé par l'iconographie pour la représentation de l'Ange, dérive des représentations de *Niké* ou « Victoires » de la statuaire grecque[86]. Nous pouvons traduire « Anwâr qâhira » plus directement encore par « Lumières Dominatrices » ou « Lumières Victoriales[87] ». Très justement, les Lumières archangéliques manifestent ainsi le même attribut que celui qui est exprimé par le nom de la montagne surgissant du Lac Hamûn, dans le Séistan : *Mons Victorialis*. Le lac est un réceptacle de « xvarnah » et son image est associée à l'attente du *Saoshyant* à venir, le Sauveur « vainqueur[88] ».

Certes, cette Domination, cette « victorialité », puisque c'est la Lumière de Gloire qui en est la Source, ne peut signifier aucune idée de violence, oppression ou tyrannie, toutes qualités ahrimaniennes, démoniaques et ténébreuses. Le sens de l'angélologie zoroastrienne

---

85. Sur ce titre, cf. A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides 2[me] éd., Copenhague 1944, p. 104 n. 4, et index s. v. (ancien spâdhapati ; pehlevi spâhbad, espâhbad ; arabisé en isfahbad). Sur le motif du « combat pour l'Ange » cf. notre étude sur le Temps cyclique cit. supra n. 53.

86. Cf. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics T. VIII art. Michaelmas, p. 622 et Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, art. Anges col. 2116 ss.

87. Plutôt que « victorieuses », impliquant un état acquis, résultant d'un fait au passé. Le participe présent (nomen agentis « qâhir », pluriel « qawâhir »), comme état du sujet actif, implique ici actualité éternelle, action éternellement au présent.

88. Cf. G. Messina, I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro, Roma 1933, pp. 65-67 et 83. La montagne est mentionnée dans le fragment d'un apocryphe « Livre de Seth » contenu dans l'« Opus imperfectum in Matthaeum », exégèse chrétienne des prophéties zoroastriennes du Sauveur à venir. Sur Kûh-e Khwâjah (montagne du Seigneur), son palais et son temple du Feu, la figure du roi Gondopharès introduite dans la légende chrétienne par le livre gnostique des *Acta Thomae*, cf. E. Herzfeld, Archaeological History of Iran, London 1934, pp. 58 ss. Herzfeld (p. 62) pensait qu'il fallait comprendre non pas « the victorious mountain » mais « the mountain of the victorious one » (i. e. le Saoshyant). Cependant le texte donne bel et bien à l'accusatif « super Montem illum Victorialem. »

3. Les Lumières archangéliques : Monde des « Mères » et Archanges-Archétypes.

C'est le concept de « xvarnah », Lumière de Gloire, Majesté flamboyante, Énergie qui cohère l'être de chaque être, son Feu vital, son « ange personnel » et son destin, — qui assumé par Sohrawardî comme Source de la luminescence se confondant avec l'être, comme Orient des Lumières, va précisément conférer leur dénomination propre aux Lumières les plus hautes, celles qui en procèdent directement et en sont comme les médiatrices à l'égard des Lumières inférieures. Chacune des irradiations se levant de cet Orient (Ishrâqât) donne éternellement naissance à l'une de ces hypostases de Lumière. Il faut tout particulièrement ici se rappeler le lien étroit qui, dans les textes anciens comme dans les textes tardifs du mazdéisme, associe le « xvarnah » avec l'idée de victoire, « pêrôzîh », l'être-victorieux, la « victorialité[84] ». Le nom par excellence que Sohrawardî donne aux Lumières souveraines est celui de « Anwâr qâhira ». J'ai traduit ailleurs déjà par « Lumières archangéliques ». Aussi bien sont-elles « Ru'asâ' al-Malakût al-Qâhira » (texte p. 201) c'est-à-dire les *Archanges* (« Ishrâqât » primordiales), Lumières *oriantes* procédant immédiatement de l'*Orient* des Lumières, l'élément *arkhé* connotant à la fois l'idée de commencement et principe, et celle de commandement et autorité.

Ce que peut éveiller le terme d'« archangélisme » complèterait encore une image mentale conforme à l'éthique chevaleresque que développe aux différents plans de l'être l'angélologie zoroastrienne : le « combat de l'Ange » mené par les Puissances célestes et les innombrables Fravartis contre les Puissances négatives des Ténèbres, et le « combat pour l'Ange » mené par les Lumières commandant à des corps (célestes ou terrestres) que Sohrawardî désigne par un nom qui évoque l'ancienne chevalerie iranienne, les « Lumières Espah-

84. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 24-25, 27-28. Cf. Borhân-e Qâti' éd. M. Mo'în, Téhéran 1330 (1951) s. v. pîrôz, T. I p. 439 n. 1 et 2 : avestique « paitiraocah » (P. Horn) comportant idée de lumière (étymologie bienvenue pour les Ishrâqîyûn) ; Nyberg, Glossar p. 184, s. v. pêrôzh-kar, « pari-auzhah » (avec idée de force et de puissance.)

«xvarnah» des Kavis. C'est dans l'Avesta l'une des hypostases du «xvarnah», le «xvarnah» royal, deux autres étant le «xvarnah» de Zarathoustra et le «xvarnah» des Aryens[82]. Non moins conforme à la tradition zoroastrienne[83] apparaît la signification que cette représentation va assumer, comme Source ou Orient des Lumières, «Source orientale» qui donne son nom à la théosophie sohrawardienne. Pour celle-ci, le charisme royal et sacerdotal n'en est que la spécification relative à la personne des rois-prêtres de l'ancien Iran; il dérive de la Souveraineté inhérente à cette Lumière de Gloire, ou plutôt cette Lumière est la souveraineté même, et toute souveraineté en dérive et y participe. Elle est l'Énergie mystique dont la nature est Lumière, et qui hiérarchise l'univers de l'être et des êtres. C'est elle qui fait que certains êtres aient la prédominance sur d'autres, et que ces derniers soient soumis aux premiers: prédominance et subordination qui expriment et que détermine essentiellement un rapport de Lumière, luminescence plus intense chez les uns, plus faible chez les autres. Nous verrons cette relation se préciser plus loin dans le schéma de la procession du Multiple à partir de l'Un absolu; ce sera le schéma de l'angélologie fondamentale du sohrawardisme, se substituant à celui du péripatétisme et de l'avicennisme. Et cette relation sera essentiellement une relation d'amour, toute Lumière plus intense dominant une Lumière moins intense et régnant sur elle, celle-ci aspirant vers elle et s'ordonnant à elle. Pour cette essentielle «souveraineté de Lumière» Sohrawardî dispose d'un lexique étendu: «tasallo*t* nûrî», souveraineté de Lumière; «Qahr *z*ohûrî», Domination épiphanique; «bâriq ilâhî» Fulguration divine etc., toutes représentations qui viennent expliciter le concept premier du «khorrah» ou «farrah», «khorrah va rây», s'épiphanisant dans la multiplicité des «Ishrâqât».

---

82. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 22-23.

83. Le xvarnah comme principe d'être et de vie. Rappelons ici la définition de M. Benveniste: «... Signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbolise la prospérité rayonnante; mais c'est aussi un agent interne de vitalité, la force qui attache l'être à l'existence.» Cf. E. Benveniste et L. Renou, V*r*tra et V*r*thragna, étude de mythologie indo-iranienne (Cahiers de la Société asiatique, iii) Paris 1934, pp. 7-8.

chez Sohrawardî et ses commentateurs[78], est parfaitement clair et parfaitement conforme à la tradition.

Ce qui semble être beaucoup moins clair pour les commentateurs c'est le second mot : *rây*. Alors que nos dictionnaires persans traditionnels donnent pour le mot « khorrah » des définitions qui concordent avec l'acception non moins traditionnelle qui est celle de Sohrawardî on n'en saurait dire autant pour le mot « rây ». Les copistes ont orthographié رأی avec أ, pensant être devant le mot arabe courant (vue, jugement, opinion). J'ai reproduit moi-même cette graphie, pour rester cohérent avec le commentaire donné en note par Qo*t*baddîn Shîrâzî, lequel explique ce mot comme étant le singulier de آراء. Malheureusement l'accouplement du mot avec « khorrah » devient alors artificiel et incohérent. En revanche, bien connue est la formule typique qui dans l'Avesta associe « rây » (ou « rayi ») et « xvarnah », « éclat et lumière de gloire[79] ». Dès lors on peut dire ceci : si les commentateurs les plus proches du livre dans le temps, ainsi que les dictionnaires, ont perdu de vue la signification avestique du mot « rây[80] », l'usage non seulement correct mais caractéristique qu'en fait Sohrawardî en réunissant « khorrah va rây », n'est-il pas l'indice qu'il eut un accès direct à certaines sources authentiques, écrites ou orales ? Nous n'en pouvons pour le moment rien dire de plus.

Les commentateurs, référant au livre de Zarathoustra, le « Livre du Zend [Avesta] » (Kitâb al-Zend[81]), mentionnent le « Kayân khorrah ». Ces mots représentent en persan l'avestique « Kavaêm Xvarnô », le

---

78. Cf. supra n. 74.

79. Cf. Yasna lvii, l'hymme à l'Ange Sraosha : « Par son éclat, par sa Lumière de Gloire... » Yasht xix etc., et d'autres textes réunis *in* H. W. Bailey, op. cit. pp. 10 ss.

80. ou « rayi », cf. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, ii. Glossar. Uppsala 1931, s. v. râyômand, avec les sens de « Reichtum, Pracht, Prunk », idée de souveraine abondance et d'éclat que les contextes sohrawardiens nous ont amené à traduire par « Souveraineté de Lumière ». Le « Borhân-e Qâ*t*i' » (Téhéran 1317, I p. 641, le tome correspondant de l'édition Mo'în n'est pas encore paru) s. v. « rây » donne les sens de route, voie, puis réfère aux titres des princes de l'Inde (râjâ).

81. Ceux de ses livres où Sohrawardî insiste sur le xvarnah sont principalement les « Mo*t*âra*h*ât », les « Alwâ*h* » et le « Partaw Nâmah ».

farr, farrah). J'ai indiqué ailleurs la fonction essentielle de cette représentation dans les divers moments de la philosophie de l'Ishrâq[76]. Les traductions du mot «xvarnah» traditionnellement données par les Orientalistes, oscillent entre Majesté, Gloire, Splendeur, Magnificence, Puissance[77], s'annonçant dans le Nimbe que l'iconographie transmet en Occident aux figurations de Christ, en Orient à celles du Bouddha et des Bodhisattvas. Il est vrai que plus récemment, comme si la beauté de ce concept intraduisible en un mot unique, devenait fatigante à la longue, on a tenté de montrer qu' «à l'origine» il était susceptible d'une explication toute pratique, dépourvue de tout sens mystique. Mais ne faut-il pas alors l'appui, au moins inavoué, d'une certaine philosophie de l'histoire, décidant si l'humanité progresse (ou descend) vers les sommets (ou les abîmes) de la métaphysique, ou bien au contraire s'en dégage et en émerge un peu plus à chaque siècle? Là encore, on décèle ces options préexistentielles qui sont à la fois notre force et notre infirmité, car elles commandent un registre de significations préétablies par le chercheur, qui peut altérer totalement la résonnance traditionnelle de textes n'ayant eu pourtant d'autre sens, dès l'origine, que d'être des écritures spirituelles. Quoi qu'il en puisse être, le sens du mot «khorrah»

---

76. Cf. nos Motifs zoroastriens... (supra n. 10) pp. 36 ss. (Par nécessité typographique on a suivi ici la transcription «xvarnah» plutôt que l'orthographe de la Vulgate «xwarənah»). Dans son étude sur *H*ikmat-e Ishrâq... (cf. supra n. 2), M. Mo'în a réuni quelques textes inédits d'un très grand intérêt sur cette notion (pp. 25-30); on y relève, entre autres, une citation d'un dictionnaire persan inédit du VII[me] s. h. (farâ'id al-solûk) dont résulte une équivalence entre «*farr*-e ilâhî» et «*varj*-e pâdishâhî» (ibid. p. 28). Cf. encore infra n. 121a.

77. Cf. H. W. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford 1943, pp. 75-77 où sont groupés dix-neuf exemples de traduction depuis Anquetil-Duperron jusqu'à Herzfeld. Cf. v. g. celle de Darmesteter (Zend-Avesta II, 615) s'appliquant à sauvegarder le sens matériel et le sens mystique: le xvarnah (Gloire) «comme l'auréole de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur; c'est la fortune divine.» Cf. ibid. p. 29, le xvarnah comme hypostase, Yazata objet d'adoration (Yasna); sa «fravarti» est de Lumière infinie (asar rôshnîh).

que, qu'ils appelaient Khordâd. Celle des végétaux, ils l'appelaient Mordâd. Celle du Feu, ils l'appelaient Ordîbehesht. Et ce sont aussi les Lumières auxquelles réfèrent Empédocle et d'autres Sages.»

Comme en tant d'autres textes, tous les Sages théosophes visionnaires forment pour Sohrawardî une seule famille spirituelle, réunissant par excellence ici les noms d'Hermès, Platon et Zarathoustra. Cependant la référence ici à ce dernier reçoit la prépondérance, du fait que sa vision et celle de Kay Khosraw figurent comme l'archétype de celle qu'il fut donné à Sohrawardî de reproduire en lui-même. A ce titre, cette vision est celle qui dévoile la véritable «Source Orientale», ce flamboiement du *xvarnah* auquel Sohrawardî voit s'originer sa propre angélologie, et qu'il mentionne ici en une terminologie authentique. Très normalement, elle appelle la mention des Amahraspands (les «Saints Immortels», Archanges du zoroastrisme); le passage se clôt sur une référence aux «Lumières» d'Empédocle. Tout cela forme un circuit de pensées, sur lesquelles on veut insister ici, même très brièvement, parce que nous nous trouvons à l'un des sommets de la théosophie sohrawardienne.

D'autant plus significative est la terminologie employée par Sohrawardî, «yanâbî' al-khorrah wa'l-rây», que les copistes et les commentateurs eux-mêmes semblent bien déjà ne plus avoir compris le dernier des termes dont il use. L'auteur parle des «Sources de *Khorrah* et *Rây*», ce que nous avons traduit plus haut par «Sources de la Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière.» Le premier terme n'offre pas de difficulté. C'est l'avestique *xvarnah*, pehlevi *xvarr*, en néo-persan *khorrah* (*xorrah*, ou sous la forme pârsî

---

buch xix 1951, et l'étude sur le Temps cyclique citée supra n. 53). Ce dernier point est peut-être celui par lequel se singularise le mieux le «platonisme» de Sohrawardî. Il a motivé des critiques. J'avais signalé à ce propos, *in* Prolégomènes I, p. L n. 79, une Épître anonyme sur les Idées platoniciennes, du VIII^me s. h. Depuis lors, le texte a été édité par M. 'Abdurra*h*mân Badawî, *Ideae Platonicae* (Institut français d'archéologie orientale du Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux, xii) Le Caire 1947. En accord avec M. Ch. Kuentz nous projetons d'en donner une traduction française, mais l'on s'apercevra sans peine que la compréhension et le commentaire de cette Épître présupposent la connaissance approfondie de l'œuvre de Sohrawardî.

son Seigneur[73]. Si quelqu'un n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cet argument, que celui-là assume à son tour la pratique des exercices spirituels et se mette à l'école des Maîtres de la vision. Peut-être lui surviendra-t-il une extase qui lui montrera la Lumière s'épandant dans le monde de la Puissance, et peut-être verra-t-il lui aussi ces entités angéliques et ces Lumières que contemplèrent Hermès et Platon, et ces irradiations célestes, sources de la *Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière,* dont Zarathoustra fut l'annonciateur[74], celles vers qui un ravissement spirituel enleva le roi très fidèle, le bienheureux Kay Khosraw. Et tous les Sages Perses ont été unanimement d'accord sur ce point, si bien que selon eux il y a pour l'Eau une personne-archétype[75] dans le monde angéli-

73. Comme le soulignent les commentateurs, il s'agit bien d'une vision extatique, « visualisation » des pures Lumières, par laquelle l'auteur *sut* que *toutes* les formes, figures et espèces qui existent en ce monde, sont les icônes ou images (a*s*nâm) et les schémas (ashbâ*h*) des Formes de Lumière séparées qui existent dans le monde de l'Intelligence.

74. Ici les commentateurs citent le « Livre du Zend » de Zarathoustra, et donnent des développement sur les notions avestiques de mênôk, gêtîk, xvarnah etc. (cf. p. 157 n.).

75. « *Sâh*ib al-*s*anam », un des mots-clefs du lexique sohrawardien, littéralement le seigneur de l'icône ou de l'image (cf. la notion de « ratu » en mazdéisme infra n. 101), appelé encore seigneur de l'espèce (rabb al-nû'), chaque espèce étant considérée comme la *théurgie* (*t*elesma) de son Ange (cf. infra §3 le schéma de l'angélologie). J'évite de traduire par « archétypes » tout court, pour deux raisons. En premier lieu, Sohrawardî met tous ses soins à écarter l'opinion que les Lumières-archétypes aient pour raison d'être de servir de modèles aux espèces et individus, donc aux existences inférieures qu'elles régissent et qui les typifient. Inversement, c'est la Lumière inférieure qui, en devant son existence à l'être-archétype de la Lumière supérieure, reçoit de celle-ci ce qui fait la dignité de son être, à savoir être l'image et la typification de son archétype. En second lieu, ces Lumières, tout en étant appelées Idées platoniciennes de Lumière (mothol Iflatûnîya nûrîya), Espèces à l'état de lumière (anwâ' nûrîya), ont bien chacune le caractère d'une entité angélique personnelle (cf. infra les « qawâhir » du second Ordre). Aussi préféré-je traduire par Ange-archétype ou personne-archétype (sur cette notion cf. mon étude sur « Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », *in* Eranos-Jahr-

origine, à leur archétype, et ce faisant, reconduise à son origine, c'est-à-dire à la vérité qu'elle exemplifie en propre, la personne qui les réassume. Ce « ta'wîl » produira nécessairement un nouvel équilibre, un changement de proportions entre les grandeurs assumées. Vue de l'extérieur, leur réunion apparaîtra peut-être comme un coup de force. La transposition théorique en sera qualifiée de « vue de l'esprit », ou assimilée au cas de ce que l'on appelle les « apocryphes ». Malheureusement, si l'on raisonne ainsi, on s'interdira de comprendre l'authenticité du fait spirituel comme tel, que constitue chez Sohrawardî et chez ses semblables, la reviviscence de motifs qui, reconduits à leur origine, à leur archétype, appellent, loin d'exclure, leur conjonction avec tout autre cas qui les exemplifie.

L'événement décisif de son orientation spirituelle, Sohrawardî y fait allusion, en une brève confidence personnelle, à un moment capital de son livre. Il réfère à une vision directe qui fit éclater ses doutes et les limitations dans lesquelles s'enfermaient les Péripatéticiens; les opinions auxquelles il inclinait au début de sa carrière de philosophe, en furent bouleversées. Dans le contexte des visions de ses devanciers, qu'il rappelle parce que la sienne propre les exemplifie, celles de Zarathoustra occupent une position insigne. Aussi bien la « conversion » du Maître de l'Ishrâq est-elle liée à une révélation de l'angélologie, et celle-ci, il le rappellera en mainte occasion, était par excellence ce qui inspirait et réglait le culte des anciens Perses. Ce n'est point qu'il n'en retrouve quelque chose chez les autres Sages; seulement, c'est bien à la sagesse des anciens Perses qu'il a plus d'une fois déclaré expressément avoir voulu rendre la vie.

« L'auteur de ces lignes, écrit-il[71], avait commencé par être un ferme défenseur de la doctrine des Péripatéticiens, car grande était son inclination pour elle, dans la négation de ces choses[72]. Et il aurait persévéré dans cette attitude, s'il n'avait *vu* la preuve certaine de

71. Cf. texte § 166, pp. 156-157.

72. Il s'agit, précisent les commentateurs, de la période d'adolescence de l'auteur, lorqu'il faisait ses débuts en philosophie. La doctrine péripatéticienne dont il prenait la défense, c'était la cosmologie limitant le nombre des Intelligences à Dix, sans plus. La « négation de ces choses » réfère à la complexe angélologie qui s'établit dans la théosophie de l'Orient des Lumières.

Nous ne pourrons vraiment discerner tous les contours de l'édifice ainsi «motivé», qu'une fois menée à terme l'édition du *Corpus*. Mais dès maintenant, je voudrais dire ceci. Il ne s'agit pas chez notre théosophe de l'«Orient des Lumières» d'une attitude confessionnelle, de quelque chose comme une «conversion» à la confession zoroastrienne. Sociologiquement il s'agit de beaucoup moins, spirituellement il s'agit de beaucoup plus. Si la doctrine sohrawardienne contracte des emprunts matériels envers des sources diverses, ces éléments réduits à eux-mêmes, à leur inertie de thèmes virtuels, n'avaient aucune raison de se rencontrer[69]. L'événement de leur rencontre, c'est précisément la personne et la pensée de Sohrawardî. Et cet événement lui-même n'apparaît ni comme un effort de conciliation dialectique, poursuivi par des moyens rationnels, entre des doctrines plus ou moins apparentées, ni comme ce qu'on appelle toujours trop rapidement un syncrétisme, ni comme un changement de statut ou de dénomination extérieure de la personne; cela eût été de peu d'importance.

En une étude mémorable, M. Massignon a montré la volonté du Prophète de l'Islam de participer personnellement «aux cas de conscience exemplaires des prophètes antérieurs», aux «antécédents scripturaires de ses révélations[70].» Le ministère «angélique» de Salmân le Perse, Salmân le Pur, en y aidant le Prophète se trouvait ainsi à la genèse du «ta'wîl» que présuppose cette reviviscence. Or, dans l'‹Ishrâq›, le privilège prophétique du «ta'alloh» ou *theôsis* (ou *theiasmos*), est étendu aux Sages de Dieu, aux théo-sophes précisément. Le cas de Sohrawardî, pour sa part, apparaît lui aussi comme une reviviscence reproduisant en lui-même les visions personnellement vécues par les prophètes ou hiérophantes dont il assumait délibérément l'héritage; et sa prédilection pour les visions de Zarathoustra, pas plus qu'elle n'altère la valeur exemplaire de l'extase d'Hermès, n'infirme celle du *Mi'râj* du Prophète de l'Islam. Cette «assomption» des expériences ainsi réassumées, présuppose un «ta'wîl», une exégèse qui les reconduise à leur

---

69. Il va sans dire que l'herméneutique ainsi assumée inverse la perspective générale de l'historicisme qui préfère transposer la causalité historique dans les choses (les «grands courants» etc.).

70. Cf. Louis Massignon, Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Publications de la Société des Etudes iraniennes, n° 7). Tours (Paris) 1934, p. 31.

du livre, car il est la justification existentielle de la revivification de l'ancienne théologie iranienne. C'est à lui que nous référerons avant tout pour répondre à des questions qui ne pouvaient pas ne pas se poser, tant on a pris l'habitude de parler de «philosophie musulmane» ou de «philosophie arabe», tout en ayant conscience de la difficulté de définir et de fonder ces concepts, — et tant le sohrawardisme par sa résistance insolite à s'y laisser classer sans plus, semble appeler sur lui une réduction qui remette tout en ordre.

2. La Source «orientale»

Dans son beau livre qui a projeté tant de clarté en profondeur sur la pensée religieuse d'Avicenne, M. Louis Gardet a donné à l'éditeur de Sohrawardî cette consolation de voir l'œuvre et la pensée de son shaikh figurer enfin dans le contexte des problèmes les plus graves, les plus «actuels» aussi, de mystique comparée. M. Gardet en vient à poser cette question: «Les *motifs zoroastriens*[67] sont-ils ici la clef même de l'enseignement du shaikh al-Ishrâq, ou prennent-ils, plus exactement, dans le contexte d'une pensée musulmane en son origine, mais informée de platonisme et de pythagorisme, valeur de mythes privilégiés?[68]»

La question me semble posée en termes très heureux, car si je la comprends bien, l'expression de «mythes privilégiés», loin d'atténuer la portée des motifs zoroastriens ou néo-zoroastriens chez Sohrawardî, en valorise bien l'intention. C'est que, s'il y a un privilège conféré à la sagesse visionnaire de l'ancien Iran, il faut bien alors nous en demander la raison, et celle-ci en fin ultime s'origine à une option préexistentielle impérieuse, ainsi qu'il en est pour la vision du monde vécue par chacun de nous. Aussi est-ce bien en fin de compte le *motif*, si nous l'entendons rigoureusement comme le *mobile* jaillissant de par l'existence même du philosophe, qui est, non pas ce qui reçoit, mais ce qui confère le *privilège;* aussi est-ce ce mobile, ce «motif motivant», qui est précisément la clef de l'enseignement du shaikh.

67. Réf. à notre étude cit. supra n. 10.
68. Cf. Louis Gardet, La Pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951, p. 191 n. 2.

accompli qui est passé par cette expérience théosophianique[65], ou tout au moins qui y aspire. Le degré minimum requis de la part du lecteur de ce livre, c'est que lui soit déjà survenue la fulguration divine, et que la survenance en soit passée pour lui a un état habituel. Tout autre ne tirera aucun profit de notre livre. Celui-là donc qui ne prétend qu'à la recherche philosophique seule, n'a qu'à se mettre à l'école des Péripatéticiens. C'est une voie excellente et sûre pour la dialectique rationnelle. Quant à nous, nous n'avons rien à lui dire ni à discuter avec lui concernant les thèses orientales-illuminatives. Non, le cas des théosophes de l'Orient des Lumières (Ishrâqîyûn) ne se règle pas à moins de certaines incidences inspiratrices des Lumières[66].»

Certes, ces hautes et impérieuses exigences ne sont pas sans faire trembler le malheureux éditeur de ce livre qui eut la témérité d'essayer de le comprendre, sans pouvoir attester qu'il satisfaisait à la condition minima déjà requise de la part du lecteur. Qu'il lui soit pardonné! Les quelques textes que nous venons de rassembler, nous ont instruit de la date et des circonstances de la composition du livre. Les conditions requises de la part du lecteur auquel il s'adresse, correspondent parfaitement aux conditions qui furent celles de la naissance du livre et à son but, car le livre offre ceci de spécifiquement sohrawardien, qu'il commence par exposer des doctrines purement philosophiques, pour se terminer en bréviaire d'extase. L'allusion à la «journée merveilleuse» au cours de laquelle l'inspiration en fut reçue, nous met à même aussi de saisir toute la portée d'un épisode qui est aussi bien un sommet pour la vie de l'auteur, qu'une clef de voûte pour l'architecture du livre. Pour la propre vie de l'auteur, car l'épisode qui n'est pas sans connexion avec la «journée merveilleuse», transforma tout son *ethos* spirituel; pour l'architecture

65. «al-Mojtahid al-mota'allih.» La composition du terme est tout à fait intéressante. Le mot «Mojtahid» désigne, dans le shî'isme, le dignitaire qui «à force de recherches» a acquis un savoir lui conférant haute autorité dogmatique et juridique. L'«ijtihâd», l'effort obstiné du Sage ishrâqî, a un autre but et une autre consécration : non pas l'investiture d'une autorité légalitaire, mais un «ta'alloh», une transmutation de son être.

66. Cf. texte §6, pp. 12-13.

tragique de son destin terrestre. La ferveur lyrique qui éclate dans les derniers chapitres de la seconde partie du livre, est un écho de celle qui inspire ses «Psaumes et doxologies.»

Tel qu'il fut rédigé, ce livre fondamental de l'*Ishrâq* n'est pas d'un grand volume. Seuls les commentaires dont, il faut le reconnaître, le soutien s'avère absolument nécessaire, lui ont donné son apparence compacte. Il est divisé en un prologue et deux parties, la première en trois livres ou «maqâla», la seconde en cinq livres. La première partie est consacrée à une réforme de la Logique, puis à un retour sur certains problèmes de la physique, l'auteur faisant comme un dernier effort, après ceux de la grande trilogie, pour dégager la Voie encombrée par les philosophèmes des Péripatéticiens. Les cinq livres de la seconde partie donnent enfin un exposé complet, mais très condensé, de la doctrine ishrâqi : en premier lieu, ce que nous appellerions une phénoménologie de la Lumière, puis une ontologie des êtres de Lumière, c'est-à-dire une angélologie extrêmement complexe, correspondant aux différents plans spirituels, et revendiquant expressément comme source l'ancienne théologie zoroastrienne. Le quatrième livre esquisse une physique et une psychologie conformes à la théosophie de la Lumière. Le cinquième livre qui s'ouvre par une référence aux doctrines bouddhiques, telles que Sohrawardî put les connaître[64], traite de l'eschatologie et de l'extase, celle-ci comme étant l'anticipation de l'eschatologie, et l'eschatologie comme étant la consommation de l'extase. Aussi le prologue définit-il sur un ton impérieux ceux à qui s'adresse ce livre, ceux pour qui il est fait.

«Notre livre que voici, est destiné à ceux qui aspirent à la fois à l'expérience théosophianique (ta'alloh) et à la dialectique philosophique (ba*h*th). Rien de ce livre n'est fait pour le dialecticien qui n'a point cette expérience ou qui n'y aspire même pas. Nous ne nous adressons dans ce livre et par ses symboles qu'au chercheur

---

64. La forme «Budhâsaf» (p. 217 l. 7) provient, comme on le sait, de «Bodhisattva». Cf. le célèbre récit bouddhique dans l'intitulation duquel les vacillements de la graphie arabe ont dénaturé les formes authentiques «Baghavan» et «Bodhisattva» en «Balawhar va Bu dhâsaf» (avec la var. Yudhâsaf), titre devenu finalement en Occident Barlaam et Josaphat. Rappelons en passant, car on l'omet souvent, que ce récit fut encore traduit en persan au XVII^{me} siècle par Majlisî.

(c'est-à-dire le mardi 29 de ce même mois[60]), à la fin de la journée...» Plus loin il ajoute: «Ce livre, c'est l'Esprit-Saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie pu réussir à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des obstacles causés par mes voyages[61].»

Ce n'est donc pas un livre élaboré à loisir et compilé à grand renfort de documentation. Il résulte sans aucun doute d'une longue incubation: lectures, méditations, conversations pendant les voyages au long et lent parcours sur les grandes pistes de l'Iran et de l'Anatolie, favorables aux hasards de tant de rencontres, de tant de découvertes. Et soudain la «journée merveilleuse» où tout le dessein du livre, et avec lui tout le projet de son instauration théosophique, lui apparaissent d'un seul coup, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de son propre «Ange Gabriel» dont les autres noms seront mentionnés plus loin. Les difficultés causées par les multiples voyages du shaikh, sont plus d'une fois évoquées dans ses livres; les commentateurs y font aussi plus d'une allusion.

Nous avons déjà rappelé la difficulté d'un classement chronologique des œuvres. Les seuls points de repère sont ceux que nous fournit le prologue du Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq[62]. Ce qui apparaît certain, c'est que la rédaction de la grande trilogie[63] interféra avec celle du livre fondamental qui en est le couronnement. Retenant pour la mort de notre shaikh en la citadelle d'Alep, la date du 5 Rajab 587 (29 juillet 1191 A. D.), à l'âge de trente six ans (ou trente huit années lunaires), nous pouvons conclure que ce livre fut conçu et terminé «en quelques mois», cinq ans avant l'année de son martyre. C'est un livre de la trente-deuxième année, écrit avec tout cet enthousiasme de jeunesse si caractéristique de l'âme du shaikh, cette intrépidité de la pensée qui faisait redouter déjà par ses propres amis le dénouement

---

60. Précision donnée par le commentateur Qo*t*baddîn, qui ajoute: «Il y a là une allusion signifiant qu'un des effets de cette importante conjonction, fut la parution de ce livre magnifique.»

61. Ibid. §280 p. 259.

62. Cf. texte pp. 10 et 299-300, gl. 5-7.

63. C'est-à-dire les «Talwî*h*ât», les «Moqâwamât» et les «Mashâri' wa Mo*t*âra*h*ât», dont les parties métaphysiques (ilâhîyât) ont été publiées dans *Opera Metaphysica I.*

Mo*t*âra*h*ât[56] il déclare : « La clef de ces choses est déposée dans mon livre de la Théosophie de l'Orient des Lumières. Nous n'en avons fait mention en aucun passage, selon ce que nous avons mentionné là même. Nous avions même composé pour ce livre une écriture spéciale, par crainte de sa divulgation, de sorte que même si le débutant ne reconnaît pas l'importance de ce livre, le chercheur scrutant avec soin reconnaîtra que je n'ai pas eu de prédécesseur pour un livre semblable, et qu'il s'y trouve des stations (mawâqif) secrètes. » L'un et l'autre passage font ainsi allusion à un ultime secret du livre, pour la clef duquel il faudra recourir à la personne qui en est le Mainteneur et Gardien[57], comme si l'audace de ce qui est énoncé, cachait un projet à portée plus lointaine encore. Quant à l'écriture chiffrée, je n'ai en fait, parmi tous les manuscrits existants du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq », jamais encore rencontré un exemplaire écrit en cette écriture secrète. En revanche, je crois avoir retrouvé la trace et peut-être le chiffre de celle-ci[58]. Les commentateurs semblent bien en tout cas n'avoir travaillé que sur des textes écrits en clair.

Comment maintenant l'idée de ce livre vint-elle à l'auteur ? Comment le composa-t-il ? A qui s'adresse-t-il ? A la première de ces questions nous avons une réponse émouvante dans les pages finales qui viennent clore le livre de l'Orient des Lumières[59]. « (Frères), je vous lègue la garde de ce livre, le soin de veiller sur lui et de le préserver du profane indigne de lui. Par Dieu ! qu'il soit mon remplaçant (mon « khalife ») auprès de vous. J'ai fini de le composer à la fin du mois de Jomâdâ-second de l'année 582, au jour où les sept planètes se trouvaient en conjonction dans le signe de la Balance

56. Ibid. § 225, p. 505 l. 12-16.

57. Cf. encore la mention de ce dépositaire du secret pour les « wâridât » du livre V de la 2me partie de « *H*ikmat al-Ishrâq » (p. 244, l. 8).

58. D'après le ms. des « Talwî*h*ât » Berlin 5062. Cf. Prolégomènes I. p. lxx n. 116. Sans leur être identique, l'écriture chiffrée qui y est employée pour une partie des titres, rappelle un peu les écritures ismaéliennes secrètes publiées par R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten, Goettingen 1943; cf. encore les trois hiéroglyphes reproduits dans le prologue des « Mo*t*âra*h*ât » p. 194.

59. Seconde partie, livre V chap. X, testament de l'auteur (§ 279 p. 258).

comme exploser les Cieux de l'angélologie avicenienne à l'apparition des multitudes célestes infinies de l'Orient des Lumières (cf. infra), il est d'autre part significatif que la cosmologie avicennienne soit elle-même reconduite aux symboles de la cosmologie zoroastrienne. Il semble que la conviction ne s'en soit plus jamais perdue. Dans l'énorme volume de ses Gloses sur le *Shifâ'*, Sayyed A*h*mad 'Alawî, le gendre de Mîr Dâmâd, la mentionne expressément[54]. Et Shaikh A*h*mad A*h*sâ'î (ob. 1242/1827), fondateur de l'école shaikhî, ramène la quiddité ou essence à la Ténèbre, l'existence au principe de Lumière. Il est malheureusement impossible d'insister ici sur ces connexions d'un intérêt passionnant.

L'entreprise à laquelle se voua Sohrawardî et dont toute sa postérité spirituelle lui fait honneur, n'était pas sans danger. Elle devait lui coûter la vie, en pleine jeunesse. On comprend alors quel pressentiment tragique lui inspira la prudence dont il confie le secret au lecteur des Mo*t*âra*h*ât : « Nous avons rédigé dans un livre ce que Dieu nous a révélé en particulier de ces sublimes sciences, ce dont une vue d'ensemble avait été donnée à nos devanciers, mais dont nous fut accordé, à nous, le déploiement en détail. On en trouvera l'exposé dans notre livre intitulé *La Théosophie de l'Orient des Lumières*. Nous avons inventé pour ce livre une écriture qui lui est propre, afin que nul n'en puisse prendre connaissance hormis celui qu'agréera le Mainteneur du livre[55]. » Et à la fin de ce même livre des

---

(dont l'émanation est *nécessitée* à partir de l'Etre premier), cette ombre n'est plus ici le démoniaque. Si le démoniaque se manifeste dans le plérôme, son expulsion provoque une dramaturgie précosmique, comme dans la gnose ismaélienne. J'ai très brièvement indiqué ces problèmes, les constantes et variations des données, dans une étude sur « Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », *in* Eranos-Jahrbuch XX, Zürich 1952.

54. Je cite ici d'après l'excellent manuscrit de la Collection du Département d'Iranologie, Ms. 5, fol. 234 *v* : وأيضا ما وقع من زرادشت من انه إذا صدر عن الاول ملك سماه يزدان ، حدث من ظله شيطان سماه اهرمن ، ولعله إشارة الى ما قلنا ، وهو كون الملك إشارة الى جهات شريفة واهرمن الى ما يقابلها ...

55. al-Qâ'im bi'l-kitâb. Cf. notre édition des « Mo*t*âra*h*ât » § 111, p. 361 l. 7-9. Nous rencontrerons d'autres allusions à cette figure quelque peu énigmatique (tantôt القائم بالكتاب tantôt قيم الكتاب).

de Zarathoustra[52], Frashaoshtra et Bozorgmehr le plus récent. Leurs prédécesseurs, ce furent par exemple le roi Gayomart, Tahmûras, Farîdûn, Kay Khosraw et Zarathoustra, au nombre des rois éminents et des prophètes insignes. Certes, les vicissitudes du sort ont ruiné leurs hautes sciences ; la plus désastreuse fut la perte de leur souveraineté et l'incendie de la plupart de leurs livres par Alexandre. Mais ayant réussi à en atteindre certains côtés et en constatant l'accord avec les choses qui relèvent de la révélation intérieure et de la vision intuitive, l'auteur en éprouva la beauté et travailla à les parachever. »

Il n'y a rien d'essentiel à ajouter à ce commentaire, pour lequel concordent Qotbaddîn et Shahrazûrî, tant il fixe la représentation que les Ishrâqîyûn garderont ensuite de leur généalogie spirituelle et de ce que fut l'œuvre du shaikh de l'Orient des Lumières, le « shaikh al-Ishrâq ». Je relèverai pourtant un trait. On verra plus loin que le grand événement de la jeunesse du shaikh, l'intuition vivante et décisive, rattachée par lui aux visions de Zarathoustra et qui, de son aveu même, transforma sa conscience et son expérience spirituelle, — fut comme un éclatement du schéma limité de l'angélologie péripatéticienne. Son âme fut comme investie par la multitude et la multiplicité des Lumières archangéliques, le monde des Lumières infinies.

En tête du fragment de commentaire que nous venons de citer, là où est rappelée la loi privilégiée du symbolisme, nous rencontrons une allusion à cette distinction de l'existence nécessaire et de l'existence possible qui est au principe de la déduction angélologique avicennienne, lorsqu'elle assume la tâche d'expliquer comment le multiple procède de l'Un absolu. Pour que le « ta'wîl », l'*exegesis* des symboles de la Lumière et des Ténèbres les reconduise aux aspects ontologiques du nécessaire et du possible, sans doute faut-il une modification essentielle du dualisme mazdéen[53]. Mais si d'une part Sohrawardî rattache aux visions de Zarathoustra sa propre expérience de mystique, voyant

52. « Zartusht ». Plutôt que la transcription régulière « Zarathushtra », on a adopté ici la forme devenue courante « Zarathoustra ».

53. Pour que, d'une manière ou d'une autre, Ténèbres et Lumière émanent d'un même Principe, il faut revenir à un schéma zervânite, même altéré. En outre, si la *possibilité* (qui n'affecte que l'essence) constitue la « dimension » d'ombre dans le plérôme archangélique,

Elles s'enchaînent à un passage du prologue évoquant les mythes et symboles des anciens Sages, depuis Hermès, Empédocle, Pythagore, jusqu'à Platon, et récusant toute réfutation, car on ne « réfute » pas un mythe ni un symbole. Les commentateurs insistent, et le nom du néoplatonicien Syrianus intervient à ce point précis, comme pour nous suggérer qu'il ne devra plus être absent de notre pensée en lisant l'« Ishrâq ». Puis les prédécesseurs orientaux sont évoqués[50]:

« C'est sur le symbole qu'était fondée la doctrine des Orientaux (ahl al-sharq), c'est-à-dire des Sages Perses affirmant deux Sources (a*s*l) dont l'une est Lumière et l'autre Ténèbre. C'est là en effet un symbole de la nécessité et de la possibilité. La Lumière est le *locum tenens* (qâ'im maqâm) de l'existence nécessaire; la Ténèbre est le *locum tenens* de l'existence possible. Non point que le Principe (mabda') absolument premier soit un double principe, l'un Lumière et l'autre Ténèbre; car cela, aucun esprit pénétrant ne l'a soutenu, à plus forte raison l'élite des penseure de la Perse (fo*d*alâ' Fârs) affrontant les abîmes des sciences ontologiques. C'est pourquoi le Prophète (Mo*h*ammad) a dit à leur louange: « La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour l'y atteindre[51] ». Leurs hautes sciences et leurs doctrines, c'est à elles précisément que l'auteur (Sohrawardî) a rendu la vie dans le présent livre. Et c'était exactement aussi l'expérience intime des éminents penseurs de la Grèce, car ces deux nations étaient d'accord sur le principe. Eux (les Perses), ce furent par exemple, comme le rappelle l'auteur, Jâmâsp le disciple

---

se rejoignent dans le soufisme. La mention des « philosophes Orientaux » est ordinairement explicitée par celle des Sages de Grèce, de Chaldée (Bâbel), de l'Egypte, de l'Inde, voire de la Chine. La perception sohrawardienne de l'histoire des Sages-prophètes, analogue à celle de Mânî, intègre hermétisme et sabéisme (*H*arrân), gnose chrétienne et néoplatonisme, manichéisme et bouddhisme, sous une dominante zoroastrienne (la « sensible » étant la répétition de l'expérience du Prophète de l'Islam, cf. infra la confidence autobiographique, et *in fine* § 4: le « Shaqq al-qamar » chez les Ishrâqîyûn).

50. Cf. texte ici dans l'Appendice p. 301, gl. 12.

51. Ibid. gl. 13. Le *h*adîth est enregistré dans le « Bi*h*âr al-Anwâr » de Majlisî. Cf. la « Safîna » de 'Abbâs Qommî, t. II p. 356, avec une légère variante: au lieu de رجال من فارس on a ابناء فارس

mashriqî) la révélation intérieure (kashf). Et simultanément, c'est aussi l'annonce da la direction de cet Orient, «lieu» transcendant l'espace sensibile (Nâ-kojâ-abâd) d'où les pures Lumières, *se levant* éternellement, font *se lever* leurs illuminations sur les âmes[47]. On aurait voulu trouver un terme unique connotant explicitement à la fois l'idée de cet Orient et de cette Illumination, quelque chose comme la *cognitio matutina*. Les termes que l'on rencontre chez Hegel (lumière d'Orient, lumière naissante, substance de l'aurore[48]), aussi bien que l'*Aurora consurgens* d'un Jacob Boehme, conviendraient ici pour désigner tous les aspects de l'«Ishrâq». L'important est de ne pas séparer les deux aspects essentiels du concept, et de faire que sous l'aspect «oriental» transparaisse l'aspect «illuminatif», et réciproquement. Il faut aussi disposer d'une formation adjectivale commode. De la «théosophie de l'Orient des Lumières», ou de la «Lumière d'Orient», on passera directement à une forme telle que «théosophie orientale-illuminative», dans laquelle, comme il a été dit plus haut, le trait d'union entre les deux prédicats implique que le second ne doit pas être entendu comme une détermination se surajoutant au premier. Ce sont deux termes corrélatifs, deux aspects complémentaires. Dans la grande discussion rappelée au chapitre précédent, ils avaient été opposés l'un à l'autre. Ils se recomposent ici en une unité.

Les quelques lignes du commentaire cité ci-dessus, dessinant le circuit herméneutique par lequel les deux significations de «l'Orient», reviennent l'une à l'autre, annoncent également la perspective bien nette sur laquelle se projette ce que nous appellerions l'histoire de la philosophie ou de la sagesse. Il est essentiel d'avoir présente à l'esprit la représentation que nos philosophes se faisaient de leur généalogie spirituelle[49]. Quelques lignes du même commentaire nous la précisent.

---

47. Pour le commentaire de ce passage, cf. Prolégomènes I, pp. xxvii ss.

48. Ou encore: essence du soleil levant, lumière surgissante (oriante!), substance de l'Orient, pure essence lumineuse de l'aurore. Cf. La Phénoménologie de l'Esprit, trad. de Jean Hyppolite, Paris 1941, T. II pp. 215, 238, 307.

49. Cf. Prolégomènes I, p. xlii et «Moṭârahât» §223, les deux branches (Grecs et Perses) par lesquelles se transmet le «levain» et qui

née dans le prologue du livre[44], qu'un Avicenne ou un Fârâbî ne l'avaient pas expérimentée. C'est l'expérience, le charisme propre des Sages *théosophianiques*, «*h*okamâ' mota'allihûn». Elle est annoncée par le «Grand Ébranlement» dont parle le prologue du Récit de l'Exil, et qui se poursuit jusqu'aux visions mentales de Lumières décrites à la fin du livre.

Quant au terme «Ishrâq», il a été analysé suffisamment dans nos *Prolégomènes I* avec ses implications originelles et traditionnelles, pour que nous nous contentions ici de traduire le passage cité là même, du commentaire de Qo*t*baddîn Shîrâzî, lorsque le mot apparaît pour la première fois dans le prologue du livre[45]. L'auteur vient de rappeler l'insistance de ses amis qui le priaient de mettre enfin en un livre «la Théosophie de l'Orient des Lumières». Qo*t*baddîn commente: «C'est-à-dire la théosophie fondée sur l'*Orient des Lumières* (Ishrâq), lequel est la révélation intérieure (kashf); ou bien[46] la théosophie des *Orientaux* (mashâriqa), lesquels sont les gens de Perse. Aussi bien cette seconde acception revient-elle à la première, car la théosophie des Perses consistait en révélation intérieure et intuition du goût intime; ainsi donc elle s'originait à l'Orient des Lumières (*ishrâq*) lequel est l'Épiphanie (*z*ohûr) des pures Lumières intelligibles, leur fulguration et leur effusion dans les *illuminations se levant* (ishrâqât) sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Le fondement sur lequel prenaient appui les Perses en théosophie, c'était l'intuition du goût intime et la révélation intérieure; ainsi en allait-il également des anciens Grecs à l'exception d'Aristote et de son école, car ces derniers prenaient comme point d'appui la dialectique rationnelle et la démonstration, rien d'autre.»

J'ai traduit le mot «Ishrâq» (alternant souvent avec «shorûq») par «Orient des Lumières». C'est à la fois le *lever* et le *levant* de la lumière des pures Lumières archangéliques ou intelligibles. C'est le moment où elle se lève, son «épiphanie» (*z*ohûr), à laquelle correspond pour «celui qui se trouve à ce lever» (l'«oriental», l'ishrâqî, le

44. Cf. texte *in* Appendice du présent livre p. 305, gl. 24.

45. Cf. texte ibid. p. 298. Les deux commentateurs concordent presque littéralement.

46. Shahrazûrî nuance: il est licite de comprendre, on est autorisé à dire (يجوز) que le propos s'identifie à la philosophie des Orientaux.

son acception *sophianique*, marquée de l'empreinte de la Gnose[41], et non point le sens trop courant du mot en français, n'impliquant qu'une certaine attitude ou expérience de la vie. Même le beau mot «sapiential» en français ne fait plus sentir directement son origine (*sapere*, savourer, goûter, le *dhawq* des textes cités infra.)

Comme on l'a déjà fait remarquer également[42], «*h*akîm ilâhî», le «Sage divin», est la transposition exacte du grec *theosophos*, et il n'y a aucune raison de ne pas retenir le beau mot grec *Theosophia*, pris dans toute sa force étymologique. La «Théosophie» désignera en propre dans le vocabulaire «ishrâqî», la sagesse du Sage qui réunit en lui à la fois la plus haute connaissance spéculative, et l'expérience elle aussi étymologiquement «spéculative», c'est-à-dire celle qui transmue son être en un *speculum*, un pur miroir, dans lequel se réfléchissent et qu'embrasent les pures Lumières de l'Orient des Lumières. Il nous fallait un terme simple pour désigner le «Sage parfait» caractérisé dans le prologue du livre. Ce Sage est un «*h*akîm mota'allih». Ce n'est pas seulement un mystique ayant l'expérience spirituelle, comme beaucoup de mystiques dépourvus de formation philosophique; ce n'est pas seulement un philosophe, comme beaucoup d'autres philosophes ignorant la mise en pratique intérieure de leur philosophie. L'expérience spirituelle intégrale de ce «théosophe», ce *sophos* de la Sophia divine, «*h*akîm mota'allih», nous voudrions la différencier de toute autre en la caractérisant comme *sophianique*. Ici même l'expression «ta'alloh» ne serait pas rendue dans toute sa force simplement par celle d'«expérience mystique». Elle correspond littéralement à celle de *theôsis* chez les mystiques byzantins, expérience de déification, de théomorphose[43]. C'est de ce «ta'alloh» que les commentateurs observent, lors de la classification des Sages don-

---

41. Et tel qu'il figure dans le contexte de la vision de Kay Khosraw (*H*ikmat al-Lâh) décrite par Sohrawardî dans le «Livre des Tablettes» (cf. texte p. 157 en note). Nous traduirons ici alternativement par théosophie et par Sagesse, selon l'exigence des contextes.

42. Cf. notre éd. et trad. en collaboration avec Paul Kraus: Sohrawardî, Le Bruissement de l'Aile de Gabriel (Awâz-e Parr-e Gebra'el) *in* Journal Asiatique, juil.-sept. 1935, p. 12 n. 2.

43. Asin Palacios propose aussi l'équivalent grec «theiasmos», cf. Ibn Masarra y su Escuela *in* Obras escogidas I, Madrid 1946, p. 85 n. 3.

le non-orientaliste, nous espérons leur fournir dans un délai limité le secours de la traduction commentée.

Ce livre fut vraiment pour Sohrawardî l'enfant de son âme. Ceux qui auront peu ou prou feuilleté les *Opera metaphysica I* et nos *Prolégomènes I* auront pu constater la fréquence avec laquelle le jeune shaikh y réfère comme au document qui garde inscrit le secret intime de sa pensée et de son expérience. Tout le reste de l'œuvre n'est qu'une propédeutique y acheminant. Ce n'est nullement dire que les autres livres (v.g. les Temples de la Lumière, les Tablettes dédiées à 'Imâdaddîn, voire la Physique de la grande trilogie) ne contiennent pas de précieux enseignements «ishrâqî» conjoints aux discussions engagées pour libérer la Voie du formalisme des Péripatéticiens tardifs. Mais ce livre-ci est le couronnement non seulement d'un enseignement, mais de toute une formation spirituelle. La volonté de son auteur est même que la lecture en soit pratiquée comme un exercice spirituel. Quelques indications prescrivent expressément le régime de retraite et de méditation qui doit précéder et clôre cette lecture, laquelle est à la fois comme la célébration d'une liturgie personnelle (cf. les deux «wâridât» un peu avant la fin) et une réalisation de la conscience. Car le livre offre cette structure pour nous extraordinaire, en un volume au total assez réduit, de débuter par le propos d'une réforme de la Logique formelle, pour s'achever par des descriptions d'expériences et de visions mentales comme en pourrait contenir un traité de Yoga.

Le titre français auquel nous nous sommes finalement arrêté pour exprimer le contenu de chacun des termes «*h*ikmat» et «ishrâq», n'a pas été sans nous faire hésiter longuement. Comme on l'a fait remarquer plus d'une fois, le terme arabe «*h*ikmat» n'est exactement traduit ni par «philosophie» ni par «théologie». Il désigne quelque chose qui est aussi distinct de la «falsafa» que du «Kalâm». Sans doute peut-on le plus souvent traduire «*h*okamâ'» par «philosophes». Mais ici même où il s'agit d'un terme technique qui annonce toute une perception du monde et toute une pratique intérieure, l'une et l'autre non moins distinctes de la recherche philosophique pure (ba*h*th) que de la théologie confessionnelle, il importait de signifier cette annonce même. «*H*ikmat» se traduirait au mieux par «Sagesse», mais à la condition d'avoir en la pensée le terme grec *Sophia* dans

archangélique, la «Lumière de Gloire» nimbant la Lumière des Lumières avec tous les «Orients» qui en constituent les degrés. — 3° Il y a, bien entendu, une différencielle profonde. La méditation personnelle, la revivification expressément voulue des doctrines et symboles de l'ancienne Perse, sont absentes de l'œuvre d'Avicenne. Mais cela, c'est précisément le sens de l'instauration sohrawardienne, ce pour quoi son auteur estimait avoir lui-même assumé l'entreprise pour laquelle il n'avait pas eu de devancier, puisque Avicenne n'avait pu la mener à bonne fin.

III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES (Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq)

1. Le plan et l'idée du livre.

La publication de ce livre marquera, on l'espère, une étape pour les études de philosophie «ishrâqî» et pour notre connaissance de la spiritualité iranienne en général[40]. Après avoir vécu dans l'intimité de ce livre et l'avoir aimé, on se sent téméraire à prétendre s'en faire l'introducteur par quelques pages. Certes, l'intention de l'éditeur, son unique propos en s'astreignant à la pénible mais inéluctable tâche de mettre au jour le *Corpus* sohrawardien, est de pouvoir présenter finalement la synthèse de la doctrine qu'il énonce et de l'expérience intérieure qu'il atteste. Auparavant encore, nous l'espérons, la traduction française du présent livre, orchestrée avec les ressources des commentaires traditionnels dont il sera question dans un prochain paragraphe, permettra d'en faire entendre toutes les résonnances. Le style sohrawardien est souvent difficile et elliptique, le lexique technique très original. Nous avons tâché de mettre dans le texte le plus de clarté possible, aussi bien par la ponctuation que par la disposition matérielle des paragraphes. Si quelque confrère philosophe éprouve quelque difficulté rebutante, si la brièveté de ces prolégomènes décourage

40. Rappelons pour mémoire le résumé succinct qu'en avait donné Max Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Sohrawardî (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, xxxviii). Halle a. S., 1912.

vrages d'Avicenne. Il n'est pas question qu'il ait pu confondre les Péripatéticiens orientaux de Bâghdâd avec les «Orientaux» de la «philosophie orientale». Les deux références sont bien distinctes : l'une aux «Cahiers» (cf. notre édition des Mo*t*âra*h*ât p. 195 en note), l'autre au «Kitâb al-In*s*âf» (ibid. p. 360). C'est bien la première et non la seconde qui fournit à Sohrawardî l'occasion de contester la qualification d'«orientale» à la philosophie contenue dans les fragments auxquels il réfère. Quant à la seconde, celle qui évoque nommément les brouillons de l'«In*s*âf» échappés au pillage, son contexte n'est pas une critique d'Avicenne, il lui viendrait plutôt en renfort. Je ne vois pas qu'une confusion soit possible, ni comment Sohrawardî pourrait être soupçonné d'avoir confondu l'In*s*âf avec le projet avicennien de «philosophie orientale».

Nous nous retrouvons alors devant l'option décisive : faut-il chercher sur les cartes géographiques, vers Gondeshâpour ou plus à l'Est encore, l'Orient qui donne sa dénomination et sa qualification à la «philosophie orientale» ? Pour ma part, je ne puis qu'affirmer ceci : l'Orient du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, l'Orient auquel «se lève» l'acte final du Récit de l'Exil occidental, — cet Orient-là ne pourra jamais être découvert sur nos atlas,si détaillés soient-ils[39].

Et c'est pourquoi je voudrais en rester pour le moment à quelques propositions limitées. 1° La philosophie sohrawardienne de l'«Ishrâq» doit être regardée et se considère elle-même comme *philosophie orientale*. Elle n'en est pas moins, ou plutôt elle est à ce titre même, une philosophie de l'*Illumination,* préparant à l'expérience intérieure réceptive des «fulgurations orientales», c'est-à-dire des Lumières archangéliques «se levant et illuminant» *sur* l'âme ; elle assure la fondation ontologique et phénoménologique de cette expérience «orientale». Elle est illuminative parce qu'orientale, et orientale parce qu'illuminative (cf. encore infra). — 2° Il y a quelque chose de commun entre l'Orient au sens vrai et réel du mot (fî'l-*h*aqîqa), c'est-à-dire au sens métaphysique, tel qu'il est annoncé dans le Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaq*z*ân et le commentaire avicennien du «verset de la Lumière», et la conception sohrawardienne de l'Orient qui est l'univers

39. Rappelons en tout cas, ce n'est pas inutile, que les côtes du Khouzestân sont baignées par les eaux du Golfe Persique et non par la Mer Rouge.

jour la chronique politique, pas davantage il ne pouvait se produire de confusion dans la pensée d'Avicenne entre les Péripatéticiens « orientaux » de Bâghdâd et les êtres appartenant à cet Orient vers lequel *H*ayy ibn Yaq*z*ân invite son adepte à le suivre. Nous rappellerons encore que pour les sohrawardiens, si la philosophie de l'« Ishrâq » est la philosophie orientale, ce n'est point d'abord parce qu'elle fut celle d'Orientaux au sens géographique du mot, et même par excellence, selon le shaikh al-Ishrâq, celle des anciens Perses. C'est inversement parce que leur philosophie était elle-même visualisation et expérience mentale de l'Orient des pures Lumières archangéliques (cet Orient qui est *Ishrâq*), c'est pour cela que la philosophie de ces Orientaux était une « philosophie orientale ».

Il semble que les références sohrawardiennes si précises aux œuvres d'Avicenne aient pourtant donné lieu à quelque malentendu. Pour sa démonstration que le « Kitâb al-In*s*âf » n'avait pas totalement disparu lors du sac d'Ispahan et que quelques débris avaient échappé au désastre, M. Badawî avait trouvé un renfort venant à souhait dans un passage des « Mo*t*arâ*h*ât », où Sohrawardî réfère à des brouillons du « Kitâb al-Insâf » qui avaient « survécu[37] ». Or, dans l'introduction développée que Mlle A. M. Goichon a mise en tête de sa traduction française du « Kitâb al-Ishârât », appelée à rendre de bien grands services, on a l'impression que cette référence de Sohrawardî au « Kitâb al-In*s*âf » s'est trouvée bloquée avec l'autre référence, celle qui renvoie aux « Cahiers », pour n'en faire plus qu'une seule[38]. Dès lors, il devenait possible de se demander si Sohrawardî, se méprenant sur le compte des « Orientaux » (là où il n'était question que des maladroits Péripatéticiens de Bâghdâd), ne s'était pas également mépris sur le projet avicennien de philosophie orientale; en revanche, Nallino en aurait fort bien saisi le sens. Craignant que tout cela ne finisse par porter injustement atteinte à l'honneur de mon shaikh, je me sens obligé de rétablir les faits.

Sohrawardî connaissait et distinguait parfaitement les deux ou-

---

37. Cf. op. cit. (supra n. 30) p. 27, et notre édition des Mo*t*âra*h*ât p. 360.

38. Cf. Ibn Sînâ, Livre des Directives et Remarques... Traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon (Collection d'œuvres arabes de l'UNESCO). Beyrouth-Paris 1951, pp. 3-4.

orientale» au sens technique du mot. 2° Ces Péripatéticiens orientaux ont le malheur de s'illustrer par une faiblesse dialectique notoire; ils devaient sortir assez malmenés des débats, puisque Avicenne va jusqu'à parler de leur ignorance philosophique. Mais alors comment serait-il possible que ce fussent ces mêmes «Orientaux» auxquels pensât Avicenne en référant à sa «philosophie orientale»? L'emploi strictement géographique, ici, du terme «Orientaux», ne fournit ainsi aucun élément de solution à l'enquête sur la «philosophie orientale», en tant que philosophie à laquelle Avicenne réfère comme représentant sa vraie doctrine et son sentiment personnel.

Il y a plus. Un autre texte avicennien d'un intérêt capital a été également publié par M. Badawî dans le même livre. Ce sont des Gloses, ou plutôt des fragments de Gloses, sur la *Théologie* dite d'Aristote[34]. Qu'elles aient primitivement fait partie ou non du «Kitâb al-In*s*âf», ces Gloses nous mettent en possession de quelques références précises à la «philosophie orientale». Avicenne lui-même renvoie à celle-ci pour la solution de problèmes précis; ce ne sont plus de vagues allusions ni des réticences, c'est tout un contexte dont on entrevoit le profil. Le groupement des questions (il y en a six) dont la solution différée motive une référence à la «philosophie orientale», est même singulièrement éloquent[35]. Ce n'est malheureusement pas le lieu ici d'en esquisser une étude parallèlement avec les passages du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq» où il est spécialement traité du devenir posthume de l'âme humaine, mais il est à pressentir qu'une telle étude serait édifiante. Si l'on a présent à l'esprit le schéma du monde du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, on ne peut que souscrire au jugement de M. Louis Gardet que ces Gloses sollicitent «à mettre effectivement en référence à la *Philosophie Orientale* les *rasâ'il* mystiques d'Ibn Sînâ[36]».

Pas plus que nous-mêmes ne confondrions les «Orientaux» au sens métaphysique du mot (ceux qui sont de la patrie et de la race de *H*ayy ibn Yaq*z*ân) avec les Orientaux dont nous entretient au jour le

34. Ibid. pp. 37-74. M. Georges Vajda en a donné une traduction française, enrichie de notes: Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote» *in* Revue Thomiste 1951 II, pp. 346-406.

35. Cf. leur groupement par M. Georges Vajda, art. cit. p. 348.

36. Louis Gardet, La Pensée religieuse d'Avicenne (Études de philosophie médiévale, xli). Paris 1951, p. 28.

tale[28]» (et le mot *asrâr* a une coloration précise), c'est admettre que de son côté Mehren n'avait pas complètement tort lorsque, publiant certains opuscules d'Avicenne, il donna précisément ce sous-titre aux Récits mystiques[29].

Quelques récentes et importantes publications ont encore accentué l'acuïté du problème, et les tendances à le résoudre dans un sens ou dans l'autre. Parmi ces publications, celle de M. 'Abdorra*h*mân Badawî[30] occupe un rang insigne par l'importance des document inédits qu'elle a révélés, et notamment par les données nouvelles que ceux-ci fournissent concernant l'emploi des termes «Orientaux» et «philosophie orientale» chez Avicenne. Dans sa pénétrante introduction, grâce aux nouveaux textes qu'il produit dans son livre, M. Badawî a pu reconstituer le plan et le concept du «Kitâb al-In*s*âf[31]», ouvrage aux proportions monumentales disparu presque totalement dans le pillage de la bibliothèque personnelle du shaikh, lors du sac d'Ispahan par Sol*t*ân Mas'ûd en 425/1034. D'une lettre adressée à Abû Ja'far Mo*h*. ibn Marzubân ibn Kiyâ[32] dans laquelle Avicenne s'explique sur le plan de l'ouvrage perdu, il ressort que la mise en œuvre en consistait à établir et prononcer un jugement impartial entre les controverses de philosophes répartis en deux groupes : les Orientaux et les Occidentaux. Nous apprenons que les «Orientaux» n'y désignent personne d'autre que les Péripatéticiens de Bâghdâd[33], par opposition aux commentateurs grecs d'Aristote (Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Jean Philopon) qui sont les «Occidentaux». Telle étant le signification des références de ce livre aux «Orientaux», deux choses sont à remarquer : 1° Le terme désigne encore des Péripatéticiens, et non pas du tout des philosophes qui s'en distinguent, comme on devrait s'y attendre s'il s'agissait vraiment des représentants de la «philosophie

---

28. Nallino, art. cit. p. 254. Nous verrons plus loin (chap. V) que Sohrawardî réfère également à ce Récit, qu'il aura connu dans le texte même d'Avicenne, non pas dans le résumé postérieur de Na*s*îreddîn *T*ûsî qui nous est seul parvenu.
29. Ce qui lui est cependant reproché *ibid.* p. 229.
30. «Aristû 'inda'l-'Arab» T. I, Le Caire 1947.
31. Ibid., Introduction pp. 24-31.
32. Publiée par M. Badawî ibid. pp. 119 ss.
33. Ibid., Introd. p. 24.

conque a expérimenté sur place avec quelle générosité ont été apposés des titres précis sur des manuscrits incertains (non seulement dans les bibliothèques mais chez les libraires), est conduit à se demander si la circulation des «Cahiers» d'Avicenne sous le nom de «philosophie orientale», n'aurait pas une origine de ce genre[26]. La supposition apparaîtra plus que téméraire, puisque Sohrawardî lui-même, dès le XII^{me} siècle, connaissait ces «Cahiers». Mais cela même ne ferait que reculer la date de l'opération, et rendrait encore plus compréhensible le jugement de Sohrawardî ne découvrant dans ces Cahiers rien d'«oriental[27]», ni rien de bien différent du reste de la philosophie du shaikh, tandis que son propre Récit de l'Exil était une réponse positive à l'invite au «Voyage vers l'Orient» énoncée à la fin du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân.

C'est qu'à force d'entendre répéter que la philosophie orientale d'Avicenne n'aurait été que fort peu différente du reste de sa philosophie, on se demande alors à quoi rime la référence donnée en tête du *Shifâ'*, et plus encore certaines références connues depuis peu. A lire et relire le prologue du «Man*t*iq al-Mashriqîyîn», on finit par se demander avec Sohrawardî ce que cela a d'«oriental», et si même l'allusion qui y est faite aux «Orientaux», suffit à établir que dans le propos de l'auteur il s'agisse bien de «philosophie orientale». On se demande comment Ibn *T*ofayl aurait pu se méprendre, lorsqu'il emprunta trois noms ou figures parmi les *dramatis personae* des Récits mystiques avicenniens (*H*ayy ibn Yaq*z*ân, Salâmân, Absâl ou Asâl). Admettre que son exemplaire du «Récit de Salâmân et Absâl» pouvait porter en sous-titre «sur les secrets de la philosophie orien-

26. Comme je l'ai signalé déjà (Prolégomènes I, p. xxxix n. 53) le titre de كتاب الحكمة المشرقية تصنيف الشيخ الرئيس se trouve simplement apposé sur le feuillet de titre du ms. Aya Sofia 2403, sans que rien dans le texte, ni *incipit* ni *explicit*, ne vienne l'expliquer ni justifier ce qu'il y a d'«oriental» dans les questions de physique et de psychologie juxtaposées les unes aux autres, chacune introduite par le mot «dhikr». La question reste posée, et avec elle le problème de bien d'autres attributions, même corroborées par une longue tradition, comme pour le «Mi'râj Nâmah» par exemple.

27. Dans ce cas le reproche de Sohrawardî retomberait sur le «donateur» du titre, non plus sur Avicenne!

illuminative» n'est peut-être pas exact, *ashraqa* (IVme forme) ayant le sens intransitif de «resplendir» et non pas, sinon tardivement, le sens transitif d'«illuminer[23]». Mais, c'est une chose connue, le lexique des philosophes, en quelque langue que ce soit, n'est pas réductible aux seules formes enregistrées dans les dictionnaires (en général ce sont les dictionnaires des termes philosophiques qui font surtout défaut dans toutes les langues). J'avoue ne pas arriver à très bien me représenter une lumière qui «resplendit» sans illuminer. Nos philosophes ont toujours rattaché à la notion d'«Ishrâq», cette idée que la lumière est فياض لذاته . Si l'on a la patience de se reporter à tous les passages auxquels, dans notre index, réfèrent les mots «ishrâq, ishrâqât, shorûq» etc., on se formera vite une conviction, jusqu'à ces pages finales presque haletantes où sont énumérées les diverses espèces de lumières correspondant aux différents degrés de l'expérience illuminative[24].

Par un choc en retour des problèmes, nous serions conduit à nous poser une question un peu scandaleuse, car elle ébranlerait l'idée que, dans l'état des textes, il y ait à rechercher une «philosophie orientale» avicennienne ailleurs que dans l'*Orient* du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. Nallino avait très justement observé[25] que le titre de «Man*t*iq al-Mashriqîyîn» avait été fabriqué de toutes pièces pour le texte édité au Caire en 1910, sans doute d'après le titre donné dans le Catalogue des manuscrits (Kitâb al-mashriqîyîn), titre fabriqué lui-même d'après le contenu de la préface. Mais alors, qui-

23. Ibid. p. 238 n. 2.

24. Cf. le présent volume pp. 252-254; et p. 245 n. les intéressantes explications de Qo*t*baddîn sur le mot مشرقين figurant dans le passage commenté, et que l'on peut lire, dit-il, soit comme pluriel de «mosharriq» (nomen agentis IIme forme) en tant que se rapportant aux Anges qui attirent les âmes vers l'Orient (sharq) ou la Lumière levante (ishrâq), — soit comme pluriel de «moshraq» (participe passif IVme forme!) en tant que se rapportant aux âmes ainsi attirées, «illuminées». Shahrazûrî définit «tashrîq» comme la recherche de l'«Ishrâq» qui est le Monde de la Lumière (ni les dictionnaires ni l'usage courant du mot «tashrîq» ne prévoient ce sens). Bref, il est impossible d'isoler dans le terme et le concept d'«Ishrâq» ce qui est «Orient» et ce qui est «Lumière» ou illumination.

25. art. cit. p. 246 n. 3.

et le terme de toutes les opérations de la *psyché* humaine, est identifiée par nos philosophes avec l'Esprit-Saint. Lorsque l'on voit dans cette identification quelque forme de rationalisme, n'est-ce pas notre propre «intellectualisme» que nous projetons dans une philosophie qui n'aurait même pas eu de mot pour traduire ce que nous, modernes, nous voulons dire par là, notre réduction de l'esprit à l'intellect? C'est plutôt une démarche inverse qui s'accomplit pour nos philosophes; c'est l'intelligence qui est «reconduite à sa source» (c'est cela le *ta'wîl*), et cette source est l'Esprit-Saint. L'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, n'est pas un *Geist* collectif, mais une Puissance archangélique de nature personnelle qui est aussi bien la médiatrice par qui nous sont infusées toutes nos connaissances, que celle par qui s'explicitent les aspirations et espérances de l'âme. Concevoir alors l'*ishrâq* que, selon la terminologie avicennienne elle-même, elle projette sur nos âmes, comme une simple «clarté intellectuelle» au sens que nous, modernes, pouvons donner à ce mot, ce serait délibérément obscurcir une vision, fausser la tonalité d'une pensée et d'une âme.

Les présuppositions que chaque interprète apporte avec lui, ne font le plus souvent que rendre impossible le dévoilement de l'objet, simplement parce qu'elles commandent une perception du monde étrangère à cet objet. On sera d'ores et déjà persuadé, par exemple, que les textes mystiques d'Avicenne sont d'une inspiration néoplatonicienne dite modérée, «bien éloignée des extravagances de Jamblique et de Proclus[22].» Déjà le fait de s'exprimer ainsi à l'égard de Proclus ne dénonce pas seulement un manque de congénialité, il implique qu'ici la lumière ne se lèvera pas sur l'objet et que l'on ne laissera pas le *phainomenon* se «révéler». Certes, les conditions de notre *exister* imposent à chacun de nous ces limites du «champ herméneutique.» Mieux vaut en convenir. Sinon, c'est à la lumière même que l'on en arrivera à contester sa vertu «luminatrice». On laissera entendre, par exemple, que même le terme de «philosophie

22. Nallino, art. cit. p. 240. — Avicenne avait pourtant bien conscience de se rendre lui-même coupable d'«extravagances» aux yeux du solide bon sens, ainsi qu'en témoigne l'admirable humour qui termine le Récit de l'Oiseau (trad. nouvelle dans le livre annoncé supra n. 20).

qui y départagent l'univers de l'être, viennent s'insérer les deux grands motifs sohrawardiens qui dominent le présent livre: théosophie mystique «orientale» et exil «occidental». Les caractéristiques absolument propres de la doctrine sohrawardienne sont absentes de l'avicennisme. Mais il y a quelque chose de commun entre l'Orient montré au voyant du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, et l'Orient auquel «se lève», éclôt et réfère la philosophie de l'«Ishrâq». On peut dire au moins cela. Rien de plus peut-être, mais tout cela.

Il apparaît du même coup difficile de nier sur ce point la relation directe entre les deux maîtres, celle-là même qu'atteste Sohrawardî en traduisant en persan le Récit de l'Oiseau, et en donnant l'essor à son propre Récit de l'Exil à partir de la finale du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, précisément parce qu'il jugeait que celui-ci n'allait pas jusqu'au bout, jusqu'au «Grand ébranlement». C'est là même dire de quelle «philisophie orientale» Sohrawardî trouvait l'amorce chez Avicenne lui-même, et dans quelle mesure.

Certes les expériences spirituelles de l'un et de l'autre sont d'une tonalité différente; sinon précisément, avons-nous dit, il n'y aurait pas eu cette doctrine sohrawardienne dont le secret est indiqué en traits de feu au cœur du livre «*H*ikmat al-Ishrâq». En revanche, comment dénier au «philosophe Avicenne» toute «expérience mystique[21]», à moins d'avoir *a priori* défini l'expérience mystique en termes si étroits que l'on s'oblige à en exclure de multiples formes? On ne devrait jamais oublier que cette Intelligence agente qui est la source

---

arabe du «Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân» est difficile; la traduction-résumé de Mehren est très pâle. On a l'impression que tout le monde a été découragé de méditer ce texte. J'en ai découvert une version persane et un commentaire en persan, établis sur l'ordre même du prince 'Alâoddawla, donc du vivant même d'Avicenne ou dans les premières années qui ont suivi sa mort. On trouvera texte arabe, version et commentaire en persan, traduction française intégrale, dans un ouvrage en cours d'impression, *Avicenne et le Récit visionnaire* (Collection du millénaire d'Avicenne, publiée par la Commission des monuments historiques de l'Iran.)

21. Nous ne disons pas «ta'alloh» (les commentateurs précisent qu'Avicenne n'y atteignit pas), mais nous pensons au prologue de *H*ayy ibn Yaq*z*ân et à l'allusion du § 24 (de notre édition) impliquant un état vécu sans lequel les trois récits n'auraient pu être conçus.

la Voie de la mystique expérimentale et des réalisations spirituelles[18]. Les Péripatéticiens qui sont, comme tels, objet de critiques, sont ceux qui s'arrêtent en route, et qui, s'arrêtant en route, ont fait dégénérer les doctrines en querelles verbales et savoir livresque.

En second lieu, quant à la position d'Avicenne elle-même nous n'avons à en traiter ici que dans la mesure où les textes présentés dans ce volume peuvent l'éclairer, c'est-à-dire dans la mesure où Sohrawardî se situe explicitement par rapport à elle. Comme nous l'avions indiqué déjà antérieurement[19], ce n'est pas dans le matériel des grands traités didactiques qu'une relation positive et signifiante entre les deux maîtres peut être valorisée, mais dans les récits d'initiation, les romans symboliques qu'ils ont écrits l'un et l'autre, et pour lesquels, de l'aveu même de Sohrawardî, Avicenne lui donna l'impulsion. On y reviendra plus loin, à propos du Récit de l'Exil occidental, inséré dans le présent volume.

Mais dès maintenant, en prévision du lien que l'on peut voir s'y établir jusque dans le dépassement accompli, et qui rejette dans l'ombre tout autre emploi épisodique du mot « oriental » en un sens non technique, nous poserons cette question : au lieu de nous perdre en conjectures sur une « philosophie orientale » dont le concept n'aurait rien à voir avec celui de l'« Ishrâq », et dont la tradition philosophique n'a pas conservé de trace, ne faudrait-il pas avant tout nous demander si Avicenne n'a pas indiqué quelque part en toute clarté quel était son concept de l'« Orient » ? Or, c'est ce qu'il a fait avec une netteté de vision décisive, dans son Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. Là même c'est un concept transcendant de l'Orient qu'embrasse la vision : univers archangélique et angélique des Formes pures subsistantes, depuis les Chérubins (Karûbîyûn) jusqu'aux « anges terrestres[20] ». Et dans le schéma des deux régions, Orient et Occident,

---

18. Mais Sohrawardî et ses commentateurs reprocheront à Avicenne d'avoir fait à l'occasion un éloge excessif d'Aristote au détriment de Platon et des anciens Sages (Cf. dans ce volume p. 11 l. 8-11 et pp. 303-305, gl. 18-21.

19. Cf. Prolégomènes I, p. xl n. 55.

20. Mehren (Traités mystiques...d'Avicenne, Leyden 1889-1894, 4 fasc. in fol.) eut le mérite de faire œuvre de pionnier en attirant le premier l'attention sur les «rasâ'il» mystiques d'Avicenne. Le texte

celui-ci a bien laissé des «Cahiers séparés et incomplets» dont il fait remonter la doctrine aux Orientaux, mais son entreprise ne pouvait réussir, car il n'avait pas atteint à l'authentique «Source orientale». Que celle-ci ait d'abord un sens transcendant et qu'elle désigne l'univers originel et la Source des êtres de Lumière, permettant par dérivation de nommer de son nom ceux des Sages à qui sur terre ces êtres de Lumière se sont révélés, c'est-à-dire par excellence les Sages Perses, on l'a indiqué dans les *Prolégomènes I*, et il y sera encore fait allusion plus loin en présentant le «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». Il en résulte alors que les Orientalistes, tels que Tholuck et Munk, qui identifiaient «Ishrâq» et philosophie orientale, sans connaître directement Sohrawardî, avaient une intuition parfaitement juste de ce dont il s'agissait. Nous rappellerons également plus loin que l'idée de l'«Ishrâq» n'est complètement traduite ni par «philosophie de l'illumination» ou «illuminative» tout court, ni par «philosophie de l'Orient» ou «orientale» tout court. Lorsqu'il y aura lieu d'employer la formation adjectivale, nous recourrons, faute d'un terme unique, à un composé : philosophie «orientale-illuminative». Dans ce composé, chacun des aspects est à titre égal la raison de l'autre ; le second terme ne doit pas être entendu comme un attribut du premier.

On dira peut-être qu'il en ressort effectivement que l'intention de Sohrawardî fut bien d'instaurer ou de restaurer la *philosophie orientale*, mais qu'il ne s'ensuit pas que la philosophie orientale d'Avicenne eût concordé avec son propos. Certes, sinon il n'y aurait pas eu de «sohrawardisme». Toutefois nous voudrions faire observer deux choses. En premier lieu, c'est qu'un des résultats de nos études sohrawardiennes jusqu'ici, a été de marquer à la fois que la philosophie de l'«Ishrâq» propre à Sohrawardî avait droit au titre de «philosophie orientale» qui lui était contesté, et que lui-même n'ignorait nullement le propos d'Avicenne. Et il faut observer que la critique adressée par lui à Avicenne à propos de ces «Cahiers» ne doit pas être exagérée dans le sens d'un mépris pour le vieux maître. Loin de là. J'ai encore rappelé plus haut que la philosophie péripatéticienne était considérée par le Maître de l'«Ishrâq» comme représentant une période de formation et de préparation rigoureusement requise, avant d'entrer dans

quête pour retrouver la citation de Sohrawardî qui, appelée par le contexte, est introduite ensuite par Mollâ *S*adrâ. La question traitée est celle de l'indéfinissabilité des choses simples, et la citation de Sohrawardî provient du second *Mashra'* de la Logique de son livre «al-Mashâri' wa'l-Mo*t*âra*h*ât[15]». Il n'y a pas à insister sur le philosophème en discussion à propos duquel Mollâ *S*adrâ peut exprimer en toute liberté d'esprit, comme en plus d'une autre occasion, quelques réserves sur une opinion exprimée par le Maître de l'Ishrâq ; cela n'altère en rien une attitude générale, telle que l'expriment les qualifications solennelles rappelées plus haut. L'intérêt exceptionnel de la citation faite par Mollâ *S*adrâ, est de référer à un texte où le Maître de l'Ishrâq allègue lui-même la «philosophie orientale» du Maître Avicenne. Avant de se prévaloir de cette citation en faveur de la thèse qui isole le propos «oriental» du propos «ishrâqî», la première, la plus impérieuse curiosité à satisfaire consistait à retrouver le contexte sohrawardien.

L'ayant retrouvé, il me parut d'une telle importance pour le concept de l'«Ishrâq», que je l'ajoutai en note, au début de la Métaphysique des «Mo*t*âra*h*ât[16]». A la suite des quelques mots inclus dans la citation à laquelle se bornait *S*adrâ Shîrâzî, et qui laissait pressentir toute l'importance de la rencontre, Sohrawardî s'exprime en termes très clairs et très directs à propos de la «philosophie orientale» d'Avicenne. On ne peut répéter ici les quelques commentaires donnés ailleurs[17], mais simplement rappeler qu'il en ressort ce qui suit. Bien loin que Sohrawardî accorde que sa philosophie de l'«Ishrâq» soit étrangère au propos de la «philosophie orientale» (mashriqîya), c'est pour lui-même qu'il en revendique le propos authentique. Ce par quoi il a conscience de se distinguer d'Avicenne, c'est que

15. La citation de la «*H*ikmat mashriqîya» par Mollâ *S*adrâ dans la glose citée ci-dessus, correspond aux pp. 40-41 du «Man*t*iq al-Mashriqîyîn», éd. du Caire. La citation du même livre dans les «Mo*t*âra*h*ât» de Sohrawardî, à laquelle réfère à son tour Mollâ *S*adrâ, correspond à la p. 45, l. 14-15. Le texte du Caire dit : ان الامور البسيطة ليس لها - على ما علمت - حدود وانما لها رسوم Sohrawardî, citant de mémoire, écrit : ان البسايط ترسم ولا تحد Cf. notre édition des «Mo*t*âra*h*ât» p. 195 en note.

16. Cf. référence donnée ci-dessus n. 15.

17. Cf. Prolégomènes I, pp. xxxviii-xl.

eu occasion de citer ailleurs le propos d'Ibn Wa*h*shîya mentionnant les philosophes «Ishrâqîyûn» pour en rattacher la lignée à la «sœur d'Hermès», ce qui s'accorde parfaitement avec l'hermétisme de la philosophie sohrawardienne[10]. Mais surtout l'on se demande comment il était possible d'avoir en main l'édition du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq» lithographiée à Téhéran en 1315 h., sans relever les nombreux passages[11] dans lesquels Sohrawardî ou son commentateur mentionnent les «*H*okamâ' al-Mashriqîyûn», «*H*okamâ' al-Mashâriqa», «al-Mashriqîyûn» (cf. notre index), c'est-à-dire les philosophes de l'«Ishrâq» comme «philosophes orientaux»; et comment il était possible d'accumuler les exemples[12] de l'emploi de l'adjectif «ishrâqî» (se rapportant aux thèses, aux sciences, à la connaissance ishrâqî) comme si le terme y contrastait avec «mashriqî», d'invoquer même l'autorité de Mollâ *S*adrâ dans ses «Asfâr», alors que précisément Mollâ *S*adrâ emploie aussi bien l'un et l'autre terme, et salue Sohrawardî du titre de «shaikh de la secte des *Orientaux,* résurrecteur des doctrines des Sages Perses concernant les thèses fondamentales de la Lumière et des Ténèbres» شيخ اتباع المشرقيين المحيى رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور والظلمة[13].

Dans la Glose à laquelle il a été fait allusion plus haut[14], *S*adrâ Shîrâzî cite occasionnellement quelques lignes pour lesquelles il réfère à la «philosophie orientale» (*H*ikmat mashriqîya) d'Avicenne. La citation n'est pas faite *verbatim,* mais elle est parfaitement reconnaissable, comme le remarquait Nallino qui put la retrouver dans le texte du «Man*t*iq al-Mashriqîyîn». Cependant il eût fallu pousser plus loin l'en-

10. Cf. H. Corbin, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî (Publications de la Société d'Iranologie, n° 3). Téhéran 1946, p. 18. Ibn Wa*h*shîya (en quelque sens que l'on se prononce sur ses œuvres) écrivait au III^{me}/X^{me} siècle.

11. Notamment p. 12, l. 11 ss.; reproduit ici dans l'appendice p. 298.

12. Cf. C. A. Nallino, art. cit. p. 239, n. 2.

13. «K. al-Asfâr al-Arba'a», Téhéran 1282, p. 583 l. 25. Cf. Prolégomènes I, pp. xli et liji ss., et «Mo*t*âra*h*ât» § 223, la chaîne de transmission du «Levain éternel».

14. Cette glose se trouve *in* lithogr. Téhéran, p. 61, où elle commence en haut de la page et descend dans la marge de gauche. Elle se rapporte non pas au commentaire, mais au texte même de Sohrawardî (correspondant à notre édition p. 20 l. 15). Nallino en a donné la traduction art. cit. p. 250.

qui mit Nallino en mesure d'affirmer que la «Logique des Orientaux» (Man*t*iq al-Mashriqîyîn) publiée au Caire en 1910, n'était en fait que la première partie de cette «philosophie orientale» d'Avicenne dont on ne sait si la trace est simplement et à jamais perdue, ou bien si elle a jamais été réellement écrite. Déjà dans les *Prolégomènes I,* j'avais dû me résoudre sous l'injonction des textes, à aller à l'encontre d'une sorte de dogme en vigueur depuis vingt-cinq ans. Il m'était apparu ceci.

En un minutieux inventaire bibliographique, Nallino avait recensé toutes les «tentatives» des Orientalistes depuis Tholuck et Pusey jusqu'à Munk, pour identifier le concept de «*H*ikmat al-Ishrâq» avec celui de «philosophie orientale»[8]. Ces «tentatives» qui apparaissaient au regretté savant comme dépourvues de base, ne faisaient pourtant que s'accorder, à leur insu peut-être, avec ce qui est non pas une tentative mais le legs transmis comme une possession assurée d'âge en âge par la «tradition orientale» ou *ishrâqî*. Certes, la surprenante lecture «moshriqîyûn» ou «moshriqîya» proposée par Mac Guckin de Slane et qui fourvoya plusieurs Orientalistes jusqu'à Léon Gauthier, donna lieu à une élégante et convaincante démonstration grammaticale de son impossibilité[9]. Il est à soupçonner, il est vrai, que cette rectification, le moindre shaikh «Ishrâqî» subsistant en Iran, fort des leçons traditionnelles, eût pu l'apporter spontanement. En tout cas, de là à conclure que la «*H*ikmat ishrâqîya» n'est pas «mashriqîya», il y a une marge que l'on ne pourrait franchir qu'en cédant trop rapidement à certaines présuppositions inavouées.

La séparation instituée entre le propos avicennien de philosophie orientale et l'«Ishrâq» présuppose, entre autres, que les termes d'«Ishrâq» et «Ishrâqîyûn» soient des termes techniques crées par Sohrawardî, et ignorés avant lui. Or, pour ne donner qu'un exemple, j'ai

8. Cf. C. A. Nallino, Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna? *in* Raccolta di scritti editi e inediti...a cura di Maria Nallino, vol. VI, Roma 1948, pp. 224-226 (art. primitivement paru *in* Rivista degli Studi Orientali 1925).

9. Ibid. pp. 227-234, 236-239. Cf. de Boer, art. «Ishrâqîyûn» *in* Encyclopédie de l'Islam, où «*H*ikmat al-Ishrâq» est encore identifiée avec «*H*ikmat moshriqîya». Ibid. *in* Supplément, l'identification est rejetée comme appartenant au «domaine de la fable». Soit, mais il reste l'équation «ishrâqîya» et «mashriqîya» chez Sohrawardî.

«le Symbole de Foi des Philosophes»; l'autre au groupe C (récits d'initiation, romans symboliques), c'est le «Récit de l'Exil occidental». Nous nous conformons ainsi au plan que nous avions annoncé pour notre édition[6]. Un autre volume sera encore nécessaire pour l'achèvement des *Opera metaphysica*. Restera alors à mener à bien l'édition des œuvres sur la *Physique*. Nous définirons plus loin les tâches de la traduction française.

Je n'avais pas non plus l'intention de revenir ici sur l'étude que le volume antérieur m'avait donné l'occasion d'esquisser, concernant la notion d'«Ishrâq» sous le triple aspect de la «connaissance orientale», de la «philosophie orientale» et de la «tradition orientale[7]». Tout le but de l'édition des œuvres de Sohrawardî est précisément de préparer la voie pour reprendre alors cette étude, en lui donnant toute l'ampleur désirable. Cependant, de récents travaux, parmi ceux dont la célébration du millénaire d'Avicenne fut l'occasion, ont posé de nouveau la problème de la «philosophie orientale». Sans doute ne mettent-ils pas directement en cause l'œuvre et la pensée de Sohrawardî comme telles. Néanmoins, l'opinion ayant prévalu depuis quelque vingt-cinq ans que la «philosophie orientale» d'Avicenne devait être définie en dehors de toute connexion avec l'«Ishrâq» de Sohrawardî, et que chez ce dernier la philosophie de l'«Ishrâq» était peut-être bien une «philosophie illuminative» mais certainement pas *la* philosophie «orientale», — et comme d'autre part je garde le sentiment que les textes de Sohrawardî nous disent tout le contraire, et qu'en Iran même depuis des siècles la philosophie de l'«Ishrâq» a valu aussi bien comme «philosophie orientale», — je crois nécessaire de procéder à une très brève mise au point de quelques questions récemment soulevées.

II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA «PHILOSOPHIE ORIENTALE»

Il nous faudra revenir ici sur l'une des Gloses que *S*adraddîn Shîrâzî (Mollâ *S*adrâ) écrivit sur le «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq», celle

6. Ibid. pp. xxiii-xxiv.
7. Ibid. pp. xxv-lxii.

à l'autre une constance et une unité d'intention: la jonction impérieuse du savoir philosophique et de l'expérience mystique, constituant la «*H*ikmat ilâhîya», la philosophie qui a sa source en la Sophia divine, qui est celle du «*H*akîm ilâhî», en la vérité étymologique ici de la transposition du grec en arabe le *theosophos*, le «*H*akîm mota'allih», celui qui a l'expérience sophianique de la *theôsis*. Très tôt Sohrawardî a dépassé la philosophie péripatéticienne sur un point précis et décisif, objet d'une discrète confession personnelle (nous la rappellerons plus loin). Mais jamais, il importe de le noter, la philosophie aristotélicienne n'a été rejetée par lui en tant que *propédeutique* absolument nécessaire à la formation et à l'expérience du philosophe. Cette nécessité sera encore solennellement rappelée à la fin du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». L'opposition entre philosophie de l'«Ishrâq» et philosophie péripatéticienne ne condamne que ceux des Péripatéticiens qui se contentent de la dialectique rationnelle, sans jamais arriver ni même aspirer à la rencontre intérieurement vécue des «êtres de Lumière». Elle ne signifie nullement le rejet d'une formation philosophique nécessaire, sans laquelle le mystique rentrerait dans l'un des cas prévus par le prologue du même livre: le spirituel dépourvu de culture philosophique. C'est un point qu'il ne faut jamais oublier, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'analyser la relation entre Avicenne et Sohrawardî.

Ayant esquissé un groupement des œuvres fondé sur leur concept même et leur mode de présentation (grandes œuvres didactiques, *opera minora*, récits d'initiation, psaumes et doxologies), j'avais indiqué le plan que se proposait de suivre l'édition[5]. Une tétralogie en supporte l'édifice. Dans les *Opera metaphysica I* on aura trouvé la *Métaphysique* des trois premières parties de cette tétralogie: «Talwî*h*ât, Moqâwamât, Mo*t*âra*h*ât». Ces trois livres, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique à son livre fondamental, celui qui achève la tétralogie et dont nous présentons le texte arabe dans le présent volume, le «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». Ces œuvres majeures, nous les avions groupées sous l'indice A. Les deux opuscules qui dans ce volume ont été adjoints au texte du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq» appartiennent l'un au groupe B (*opera minora*), c'est

5. Ibid. pp. xvi-xvii.

La philosophie de l'«Ishrâq» a été en ce pays même l'objet de travaux scientifiques récents. J'ai plaisir à citer ici la recherche que mon savant ami, le Dr Moh. Mo'în, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, publia en complément de son compact volume sur «le Mazdéisme et son influence dans la littérature persane[2]». Et ce serait être incomplet que de ne pas mentionner d'autre part, certaines publications récentes de professeurs de théologie[3], traitant de la philosophie de l'«Ishrâq». Elles révèlent une connaissance et une conservation si parfaites de la problématique et des méthodes traditionnelles, qu'à quelques détails près, elles ne seraient pas datables dans le temps. Elles ont donc une inestimable valeur de témoignage; en même temps elles sont l'indice des graves problèmes que pose en fait le maintien en vie d'une tradition philosophique. Il faut qu'intervienne une *médiation* de la conscience; en Occident nous avons pu nous la proposer par l'histoire, par la psychologie, par la phénoménologie, par d'autres recours encore. De toutes manières il faut qu'une signification réapparaisse «au présent», pour qu'une valorisation nouvelle soit possible et soit consciemment assumée. C'est peut-être l'un des plus graves problèmes qui se posent à la conscience spirituelle de l'Orient.

Nous pensons aider un peu nos amis dans cette tâche pour laquelle nous ne pouvons nous substituer à eux, en leur apportant du moins quelques œuvres fondamentales, aux textes bien lisibles parce qu'éprouvés par un long travail sur les manuscrits.

Je crois superflu de répéter ici ce que j'ai eu l'occasion d'exposer dans les *Prolégomènes I*, concernant la vie et la bibliographie de Sohrawardî (ob. 587/1191), le classement de ses œuvres et le plan de mon édition. J'avais montré comment il m'apparaissait difficile, malgré les indications fugitives des commentateurs, de fixer un classement chronologique bien déterminé pour chacune[4]. Il y a d'un bout

2. «Mazdayasnâ va ta'thîr-e ân dar adabîyât-e pârsî» (Publications de l'Université de Téhéran, n° 9). Téhéran 1326-1948. — «*H*ikmat-e Ishrâq va farhang-e Irân» (tirage à part de la revue «Amûzash ô Parvarash» xxiv). Téhéran 1329.

3. Cf. Mo*h*yîaddîn Mahdî Ilâhî Qomshahî «*H*ikmat-e Ilâhî»; et Mahdî Ashtiyânî «Asâs al-Taw*h*îd» (Public. de l'Université de Téhéran, nos 113 et 119). Téhéran 1330-1951.

4. Cf. Prolégomènes I, pp. vii-xiv.

presque quotidiennement nécessaire de travaux de typographie délicats qui se prolongent pendant de longs mois, voire des années; le succès des plans formés dans la ferveur de l'esprit, est alors compromis. De plus, les collections dans lesquelles les Orientalistes peuvent publier leurs textes suivant toutes les exigences des règles critiques, sont fort peu nombreuses. Il n'apparaîtra pas insolite qu'à notre époque, une œuvre telle que le *Corpus* sohrawardien ait dû demander asile d'une collection à l'autre.

La naissance de la *Bibliothèque Iranienne* à Téhéran, principal témoignage d'activité du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, a permis de mener à bien la poursuite de l'œuvre commencée à Istanbul. La présentation des textes et l'apparat critique suivront ici les mêmes règles que dans le volume antérieur de la *Bibliotheca Islamica*; aussi bien leur codification était-elle le fruit de vingt années d'expérience de son savant éditeur, Hellmut Ritter. On pourra donc passer d'un volume à l'autre sans dépaysement, si bien que ce n'est pas un écartèlement qu'aura subi ainsi l'œuvre de Sohrawardî, c'est plutôt un lien qu'elle-même aura établi entre les deux «Bibliothèques». Je remercie M. Ritter de l'avoir si bien compris, de même que je le remerciais jadis de m'avoir aidé de son expérience et d'avoir mis à ma disposition les matériaux réunis par lui, me permettant ainsi de mener à bonne fin l'édition d'une œuvre aux proportions et aux difficultés redoutables.

Ce second volume des œuvres de Sohrawardî aura été entièrement préparé en Iran. En le publiant, ce serait une ingratitude de ne pas me rappeler l'émotion et le réconfort que j'éprouvai, il y aura de cela bientôt sept ans, lorsque j'arrivai à Téhéran après un long voyage dont les conditions de transport ne m'avaient permis d'emporter comme principal bagage que le Tome I des *Opera metaphysica.* Certes, je savais que la tradition de l'«Ishrâq» avait en Iran des racines profondes; c'était la raison même du séjour projeté alors pour quelques mois, et qui dure encore. Mais je n'avais pas exactement prévu la ferveur de l'écho qu'à cette époque-là du moins, on y pouvait éveiller en traitant de cette philosophie qui a incorporé une essentielle vision de l'ancienne Perse, et qui de génération en génération n'a cessé d'y être méditée. C'est un sujet de conversation que l'on peut aborder avec chaque Iranien ayant reçu quelque formation théologique.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION

Les pages qui suivent n'ont d'autre dessein que de rattacher la présente publication à celle dont elle est la suite, leur ensemble formant les assises de ce «Corpus sohrawardien» que depuis un certain nombre d'années je me suis proposé d'édifier. Elles s'intitulent simplement *Prolégomènes II*, parce qu'elles continuent les Prolégomènes qui ont introduit le premier volume de ce *Corpus*, paru comme T.XVI de la *Bibliotheca Islamica*, à Istanbul en 1945, sous le titre d'*Opera metaphysica et mystica*[1]. Non seulement les éditions critiques de textes philosophiques en arabe et en persan exigent un labeur minutieux et prolongé — le travail suscitant peu de vocations malgré sa nécessité impérative pour tout expose futur de la pensée philosophique en Orient, — mais encore les vicissitudes de notre temps viennent souvent jeter à bas les projets édifiés par des savants tout dévoués à leur œuvre de restauration. Outre les difficultés économiques, les changements de résidence rendent impossible la surveillance

1. Titre complet: Shihâbaddîn Ya*h*yâ Sohrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin. Vol. I (*Bibliotheca Islamica* hrsg. v. Hellmut Ritter, 16.) Istanbul, 1945. In-8° lxxxi + 511 p.

Transcription. Pour le présent volume, notre imprimerie ne disposant pas d'un nombre suffisant de caractères munis de signes diacritiques, on a dû transcrire les emphatiques et l'aspirée ح par des caractères *italiques*. L'accent circonflexe marque les voyelles longues; les majuscules en sont malheureusement dépourvues. La plupart des termes techniques et titres d'ouvrages n'ont pu être donnés en italiques; ils le sont en caractères ordinaires mis entre guillemets. Les notes ont dû être composées dans le même corps que le texte.

par Mollâ Sadrâ, dont l'œuvre nous montre le contraste entre une philosophie iranienne qui a ignoré jusqu'au nom d'Averroès, et une philosophie occidentale submergée par la crue de l'averroïsme.

Il appartient à cette philosophie iranienne, a Mollâ Sadrâ et à ses confrères, de professer que les grands philosophes ont puisé, eux aussi, leurs connaissances à la "Niche aux lumières de la prophétie" *(Meshkât al-nobowwa)*. Il y a une vocation commune au prophète et au philosophe. Comme une *mimêsis (hikâyat!)* de la quête de Salmân le Perse, Salmân le Pur, la quête du philosophe est aujourd'hui la quête d'une "philosophie prophétique".

Henry CORBIN

Les *Prolégomènes II* du présent volume s'achèvent par quelques pages de "perspective" (pp.95-99), rédigées en 1952. C'était bien la ligne d'horizon que nous percevions alors, et c'est bien à ce même horizon que nous avons vu monter les figures et les thèmes de la philosophie irano-islamique, au fur et à mesure de nos recherches. Que l'on veuille bien se reporter aux ouvrages que nous avons publiés depuis lors(11). La philosophie où théosophie *ishrâqî,* en ses deux grands moments que représentent l'œuvre de Sohravardî et celle de Mollâ Sadrâ, nous apparaît de plus en plus comme caractéristiques d'une philosophie iranienne qui n'a plus le droit d'être absente de nos jours. Du point de vue comparatiste, nous dirons que la région de la philosophie qui offre le plus d'affinité avec elle, est celle de nos platoniciens hermétistes de la Renaissance (Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc.), celle de l'hermétisme religieux d'un John Dee et de ses émules. L'appel de ceux-ci à la *theologia prisca* (la théologie antique) placée sous le patronage d'Hermès Trismégiste, n'est pas sans analogie avec l'appel de Sohravardî aux sages *khosrovânîyûn* de l'ancienne Perse, et il savait, lui aussi, que "Hermès est le père des Sages."

Sohravardî a conjoint les deux noms de Platon et de Zoroastre/Zarathoustra sous la clarté conjointe du *Xvarnah* et de la "Lumière mohammadienne". En même temps qu'il rattachait l'ancien prophétisme iranien à la lignée des prophètes de la Bible et du Qorân, il ouvrait au platonisme une voie qui, dans toute la mesure où elle s'accorde avec celle des néoplatoniciens tardifs, diffère de l' "intellectualisme" qui a si fréquemment prédominé dans les interprétations modernes de Platon. C'est sur cette voie qu'il a instauré, avec le schéma des trois mondes l'ontologie du monde médian qui est le *mundus Imaginalis ('âlam al-mithâl)*. Sa métaphysique de l'Imagination et de l'*imaginal* sera parachevée

(11) Principalement les ouvrages auxquels nous nous sommes référé ici: *En Islam iranien ... (supra* note 2), les quatre volumes (1971-1972); l'*Archange empourpré ... (supra* note 1); *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris, Buchet-Chastel, 1961, dont la seconde partie contient des textes traduits de onze auteurs.

donc qu'une traduction du "Livre de la Théosophie orientale" requiert d'être accompagnée, non seulement de celle des passages les plus importants de Qotboddîn Shîrâzî, mais aussi de celle des "Gloses" de Mollâ Sadrâ. Nous avons également dans nos dossiers la traduction de la "Métaphysique" de la *Trilogie* contenue dans le tome précédent. La mise au point de tout cela n'est pas sans demander quelque délai.

Nous ne dirons que peu de choses sur les deux petits traités qui font suite ici au "Livre de la Théosophie orientale". Le premier a pour titre le "Symbole de foi des philosophes". Nous en avons donné la traduction française intégrale, avec présentation et notes, dans le recueil de quinze traités de Sohravardî, dont nous avons groupé la traduction sous le titre de l'un d'eux: *L'Archange empourpré*(9). La traduction figure dans la première partie du recueil: "La doctrine du philosophe mystique".

L'autre petit traité est le récit mystique intitulé "Récit de l'Exil occidental". On en trouvera également la traduction française avec présentation et notes, dans le même recueil où il figure dans la seconde partie: "La doctrine devenant événement de l'âme"(10). Nous n'en avons pas résolu toutes les énigmes. Nous avons rappelé ci-dessus qu'il trouve son point de départ dans l'évocation de deux récits avicenniens: le récit de Hayy ibn Yaqzân et le récit de Salamân et Absâl. Son titre, "l'Exil occidental", équilibre parfaitement le concept de la "théosophie orientale". Nous avons noté ailleurs combien l'on est frappé par ses réminiscences apparentes d'un texte gnostique célèbre: le "Chant de la Perle", contenue dans les *Actes de Thomas,* histoire du jeune prince parthe missionné de l' "Orient" en ce monde de l'exil. Pourtant il est difficile de supposer que Sohravardî l'ait connu. Cela pose d'autant mieux le "Chant de la Perle" et le "Récit de l'exil occidental" comme deux témoins de la gnose iranienne constante, avant l'Islam et depuis l'Islam.

(9) Voir *ibid,* les pp. 11 à 30.

(10) Voir *ibid.,* les pp. 267 à 287. Un commentaire plus développé accompagne la même traduction dans notre ouvrage *En Islam iranien ...* tome II (*supra* note 2).

d'Azar Kayvân, dont la ferveur a donné, au XVI^e^ siècle, la "réponse zoroastrienne" à l'entreprise que le Shaykh al-Ishrâq, en pleine jeunesse, avait scellée par son martyre.

Certes, nous savons bien que pour réintroduire complètement nos philosophes iraniens dans le "circuit" de la philosophie universelle, ou mieux dit de la *philosophia perennis,* il nous faut les traduire en une langue occidentale, et c'est l'un des soucis de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie. Comme nous l'avons indiqué dans la préface du tome précédent, nous avons consacré plusieurs années de cours, à l'École des Hautes-Etudes (Sorbonne), au "Livre de la Théosophie orientale". La traduction française du texte et des commentaires existe dans nos dossiers, et il est bien dans notre intention de la publier. Seulement, le projet exige une mise en ordre matérielle assez complexe. Ce n'est pas un hasard si Qotboddîn Shîrâzî, relayant Shahrazôrî qu'il pille en toute honnêteté*(?),* a inséré dans la trame même du texte son commentaire détaillé. Le texte de Sohravardî est si concis, parfois si elliptique et allusif, que le commentaire est absolument nécessaire pour en expliciter les intentions, ou tout simplement pour éclaircir le sens des phrases. Aussi bien trouvera-t-on ce commentaire largement exploité dans l'apparat critique du présent volume.

Il y a plus. Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1640) a écrit sous le simple titre de "Gloses" *(hâshiyât, ta'lîqât),* en fait toute une Somme, dans laquelle il prend des positions si décisives qu'il réfère à ces "Gloses" dans ses ouvrages postérieurs. Ces "Gloses" n'existent encore qu'en lithographie (en marge de l'édition 1315 h.l. du *K.H.I.).* Le Texte en est correct, mais la disposition matérielle peu pratique. Notre ami S.J. Ashtiyânî a promis d'en donner une édition typographique. Le texte de Sohravardî et celui de Mollâ Sadrâ marquent deux grands moments de la philosophie *ishrâqî.* Il arrive à Mollâ Sadrâ de critiquer Sohravardî, de regretter l'insuffisance d'une position de thèse, mais on peut dire que c'est toujours pour aller de l'avant, pour achever la retombée de la voûte qui nous manque dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq, prématurément disparu. Il nous apparaît

L'insistance de Sohravardî, ici et dans ses autres livres, sur le charisme de la Lumière de Gloire *(Xvarnah)* imparti aux souverains extatiques de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay Khosrow, nous informe à coup sûr de la modalité de l'expérience mystique que connote, pour lui, le terme de *ta'alloh*(6). Le Shaykh al-Ishrâq a suffisamment manifesté le but spirituel qu'il poursuivait par son *iranisme,* pour dissiper les réticences héritées de préjugés confondant tout simplement "philosophie islamique" et "philosophie arabe". Peut-être la réapparition de son œuvre a-t-elle quelque peu bousculé certains schémas de routine. Mais ce bouleversement était nécessarie pour faire sa place légitime à cette philosophie iranienne qu'atteste l'*Anthologie* que nous publions avec notre ami Sayyed Jalâloddîn Ashtîyânî(7). Il y a, chez Sohravardî, l'importance centrale de la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* avestique "dont Zoroastre fut le prophète" (cf. ici p. 157). A cette Lumière s'origine le charisme des prophètes et par là même le concept en rejoint celui de "Lumière mohammadienne" (*Nûr mohammadî*), en prophétologie shî'ite. A cette même Lumière s'origine la hiérarchie archangélique: Sohravardî connaît les noms et fonctions des Amahraspands, les archanges du zoroastrisme, et les autres nombreux *Izad* qui sont les Anges ou seigneurs des espèces (*Rabb al-nû,*' dont la fonction est celle du *ratu* dans le zoroastrisme). Il y a le rappel de la division du monde en *mênôk* et *gêtîk* (subtil et dense, céleste et terrestre). Il y a l'identification de Gabriel, l'Ange-Esprit-Saint, avec l'Ange Sraosha (Sorûsh) de l'Avesta. Il y a dans le "Livre d'Heures" les invocations nommément adressées à Ohrmazd, à Bahman et aux autres Amahraspands(8). Si malgré tout cela, quelqu'un demande encore ce qu'il y a de "zoroastrien" chez Sohravardî, c'est que ni celui-ci ni son interprète n'ont le pouvoir de donner la vue aux aveugles de naissance. En revanche, nous avons évoqué ailleurs le groupe de zoroastriens autour.

---

(6) Cf. *Archange empourpré (supra* note 1) index s.v. Fereydûn, Kay Khosrow, Xvarnah. Voir aussi notre ouvrage *En Islam iranien ... (supra* note 2), le tome IV, index général sous les mêmes mots.

(7) C'est l'*Anthologie* à laquelle on réfère ci-dessus note 4. L'impression de la partie persane et arabe du tome III est presque achevée à ce jour.

(8) Cf. *Archange empourpré (supra* note 1), pp. 487 ss. et index s.v.

ishrâqî, et l'on aurait compris d'emblée que Sohravardî avait voulu réaliser le projet qu'Avicenne ne pouvait pas, selon lui, mener à terme.

Ce que signifie pour lui le mot "Orient", Avicenne nous le dit clairement dans le récit mystique qu'il intitule "Hayy ibn Yaqzân".(3) C'est le monde des Intelligences chérubiniques et des *Animae caelestes.* Quant à sa "philosophie orientale", ce sont, par excellence, les références que nous trouvons dans ses *Gloses* sur la *Théologie* dite d'Aristote, qui nous informent de ce qu'elle aurait pu être. Cela, beaucoup mieux que les "Cahiers de logique" portant ce nom, que Sohravardî connaissait sans y attacher beaucoup d'importance du point de vue "oriental". Et c'est cette "philosophie orientale" que Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, élève de Mîr Dâmâd, au XVII^{e} siècle, considérait comme "la Clef du *Shifâ*" (*Miftâh al-Shifâ,* titre qu'il donne à son grand commentaire).(4)

Sohravardî ne niait nullement qu'Avicenne ait eu l'intention de réaliser une "philosophie orientale". Mais sa conviction était qu'Avicenne ne pouvait le mener à bien, faute d'avoir disposé de la "source orientale" Cette source, c'est l'*Ishrâq* au sens et sous tous les aspects rappelés ci-dessus. En bref, le rapport entre Avicenne et Sohravardî est typifié dans le passage du "Récit de Hayy ibn Yaqzân" au "Récit de l'exil occidental". Le prologue de celui-ci l'enchaîne délibérément au premier, avec pleine conscience de le dépasser, tout en insérant un rappel significatif du récit avicennien de "Salamân et Absâl". Sans doute, Sohravardî pressentait-il que le héros mystique avicennien, Absâl, était déjà beaucoup plus proche du héros de "l'Exil occidental".(5)

(3) Cf. notre livre: *Avicenne et le Récit visionnaire (*Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5). Téhéran -- Paris, 1954.

(4) Sur Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, voir *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^{e} siècle jusqu'à nos jours.* Textes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtîyânî. Introduction analytique par Henry Corbin. Tome II (Bibliothèque Iranienne, vol.19). Voir aussi notre article *Theologoumena Iranica* dans la revue "Studia Iranica", 1976, II.

(5) Voir dans notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire (supra* note 3), la version hermétiste et la version avicennienne de Salamân et Absâl.

Sohravardî jusqu'à Mollâ Sadrâ et ses continuateurs, désigne le monde spirituel (*'âlam qodsî, Malakût et Jabarût*). "Oriental" est tout ce qui en procède. Si les Sages de l'ancienne Perse sont les "orientaux" par excellence, ce n'est pas parce qu'ils se trouvent à l'Orient géographique, mais parce que leur fut impartie cette "connaissance orientale". C'est celle-ci qui a fait d'eux des "Orientaux". En bref, ce sont tous ceux. Célestes et Terrestres, que Sohravardî désigne comme l'Ordre royal de Bahman-Lumière (la première Intelligence du cosmos néoplatonicien, désignée sous son nom avestique). Lorsque l'on se réfère aux cités mystiques du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), la cité de Jabarsâ située à l'Orient, et celle de Jabalqâ située à l'Occident, il arrive que les habitants de Jabarsâ soient désignés comme les "Orientaux". On notera encore la terminologie significative usitée par Mollâ Sadrâ dans le plan de certains de ses livres. La "Théosophie du Trône" *(Kitâb al-hikmat al-'arshîya)*, par exemple, est divisée en deux "Orients" *(mashriq)*, et un "Orient" comporte plusieurs "levers de lumière" (*Ishrâq*). En bref, je n'ai jamais constaté jusqu'ici que la désignation d'"oriental" ait été rapportée philosophiquement aux habitants d'une cité ou d'une contrée de ce monde-ci. Aussi bien nous sommes-nous longuement expliqué sur ce point dans nos *Prolégomènes I et II*, ainsi que dans le deuxième tome de notre ouvrage: "En Islam iranien ...", auquel il sera utile de se reporter.(2)

C'est pourquoi il m'apparaît superflu de revenir sur les discussions qui ont eu lieu jadis et naguère autour du concept de "philosophie orientale". Discussions que nous considérons comme closes, parce qu'aussi bien elles n'auraient jamais dû s'élever, si seulement l'on avait lu les textes jusqu'au bout, et si tout n'avait pas été vicié, à l'origine, par un préjugé maladif à l'encontre des néoplatoniciens tardifs. Si l'on s'était adressé directement à Avicenne et à Sohravardî pour s'informer de ce qu'ils pensaient quant à la signification des mots "Orient" et "oriental", on se serait gardé de dresser une opposition factice entre *mashriqî et*

(2) Voir notre ouvrage: *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, le tome II: Sohravardî et les Platoniciens de Perse.

Une recherche philosophique qui n'aboutit pas finalement à celle-ci, est une perte de temps. En revanche une expérience mystique qui ne serait pas précédée d'une sérieuse formation philosophique, est exposée à tous les égarements et illusions. La hiérarchie des Sages est établie, dès le prologue du livre, en fonction de cette double aptitude. Le Sage parfait, c'est le *hakîm mota'allih*, celui qui a vécu l'*apotheôsis* secrète intérieure, correspondant non plus seulement à la certitude du témoin oculaire (*ayn al-yaqîn*), mais à la certitude du témoin qui est lui-même le lieu et l'organe de l'événement (*haqq al-yaqîn*). La philosophie délibère sur les concepts. La théosophie pénètre, dans le mystère du passage du visible à l'invisible, et si elle y pénètre, c'est parce que le *hakîm mota'allih* est le lieu même de ce passage. C'est pourquoi nous préférons dire "théosophie orientale" plutôt que "philosophie orientale".

D'autre part, dans notre première édition, nous avions dit: "Théosophie de l'Orient des Lumières". C'est exact. Cette traduction correspond parfaitement au concept sohravardien. Mais pratiquement, à l'usage, le terme s'est révélé un peu lourd; les références multiples ont suggéré un allègement nécessaire, au profit d'un adjectif. Et nous avons pris l'habitude de dire "théosophie orientale", ce qui revient au même. L'*Ishrâq* n'est pas une illumination en général, un photisme quelconque. C'est la lumière de l'astre à son lever, à son "Orient". Il importe donc de toujours conserver cette implication "orientale". C'est faute de l'avoir eu présente à l'esprit, que l'on a battu la campagne en discussions sur le concept d'"oriental".

L'*Ishrâq*, c'est, dans l'hermétisme latin, la *cognitio matutina*. En outre, nous avons déjà relevé ailleurs, et l'on constatera ici que le concept en rejoint, chez Sohravardî, celui de la "Lumière de Gloire", le *Xvarnah* de l'Avesta (*khorrah* en persan). La connaissance "orientale" (*ishrâqî*) est donc celle qui "se lève" sur l'âme du théosophe, embrase son être intérieur du flamboiement de son aurore. Les "Orientaux" ce sont ceux qui sont présents à cette aurore, tous ceux en qui est investie cette *cognitio matutina* qui fait "se lever" toutes choses à "leur matin". L' "Orient" (*mashriq*), chez tous nos philosophes, depuis Avicenne et

Le "Livre de la Théosophie orientale" est l'œuvre fondamentale de notre Shaykh al-Ishrâq, quelque chose comme la Bible des *Ishrâqîyûn.* Tout le reste de son œuvre constitue une préparation, une propédeutique à l'étude du livre qui récapitule le grand projet de sa vie, toute sa conception de la philosophie (la *Trilogie,* dont la partie métaphysique a été publiée dans le premier tome de ce Corpus, a par excellence cette portée propédeutique), ou bien il s'agira d'un rappel référant, par maintes allusions, à ce livre fondamental. Disons donc que tout y prépare et que tout y retourne. Nous ne citerons ici qu'une seule de ces références, parce qu'elle est péremptoire: "Il y avait chez les anciens Perses, écrit notre Shaykh, *une communauté dont les membres étaient guidés par le Vrai et qui par lui observaient l'équité* (cf. Qorân 7/159). C'étaient des Sages éminents à ne pas confondre avec les Mages (*Mâjûs*). C'est leur haute philosophie de la Lumière, dont témoigne d'autre part l'expérience personnelle de Platon avec celle d'autres Sages antérieurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé le *Livre de la Théosophie orientale.* Et je n'ai pas eu de prédécesseur pour quelque chose comme cela."[1]

Le jeune Shaykh avait parfaitement conscience que le livre "que l'Esprit-Saint inspira à son cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse" était sans précédent. Il a marqué de son empreinte plusieurs générations de philosophes iraniens. La nature de cette empreinte est précisément ce qui justifie le titre préféré ici. Nous préférons "théosophie orientale" à "philosophie orientale". Nous avons maintes fois rappelé que le terme *hikmat ilâhîya* est l'équivalent exact du grec *theosophia,* et ce terme correspond plus exactement que le terme de "philosophie" aux intentions profondes de Sohravardî. Il ne peut en effet dissocier la recherche philosophique *(bahth)* de l'expérience spirituelle que désigne le terme caractéristique de *ta'alloh,* équivalent du grec *theôsis.*

(1) C'est le chapitre XXII du traité intitulé *Kalimat al-tasawwof.* On en trouvera la traduction dans notre ouvrage: Sh. Y. Sohravardî, *L'Archange empourpré*, quinze traités et récits mystiques traduits de persan et de l'arabe, présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14), Paris, Fayard, 1976, p. 170. On observera le remarquable *ta'wîl* du verset qorânique, dont le *zâhir* réfère au peuple de Moïse.

PREFACE DE LA SECONDE EDITION

Avec ce deuxième tome commence à prendre forme la réédition du "Corpus sohravardien". Nous avons expliqué, dans la préface à la seconde édition du premier tome, les raisons pour lesquelles l'Académie Impériale Iranienne de philosophie assume le soin de publier désormais une "nouvelle série" de la "Bibliothèque Iranienne". Cette collection avait été inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, à Téhéran. Sa "première série" comprit vingt-deux volumes publiés entre les années 1949 et 1974. Un bon nombre de ces volumes sont aujourd'hui épuisés.

Le présent volume, dont la première édition parut en 1952 comme "volume 2" de la "Bibliothèque Iranienne", constituait le tome II de l'œuvre publiée à Istanbul en 1945 sous le titre de "Opera metaphysica et mystica, volumen primum" de Sohravardî (voir notre préface à la réédition de ce premier tome). Nous n'avons pas à revenir ici sur les questions discutées dans nos *Prolégomènes I* et ici même dans nos *Prolégomènes II*. Simplement nous voudrions souligner certaines prises de position, parce qu'elles ont été confirmées par les recherches menées depuis lors, et parce qu'elles éclairent la traduction choisie pour les titres des trois ouvrages publiés ici, notamment pour le premier dont l'importance est fondamentale.

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES

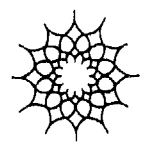
Tome II

1. Le Livre de la Théosophie orientale. 2. Le Symbole de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.

Textes édités avec Prolégomènes en français

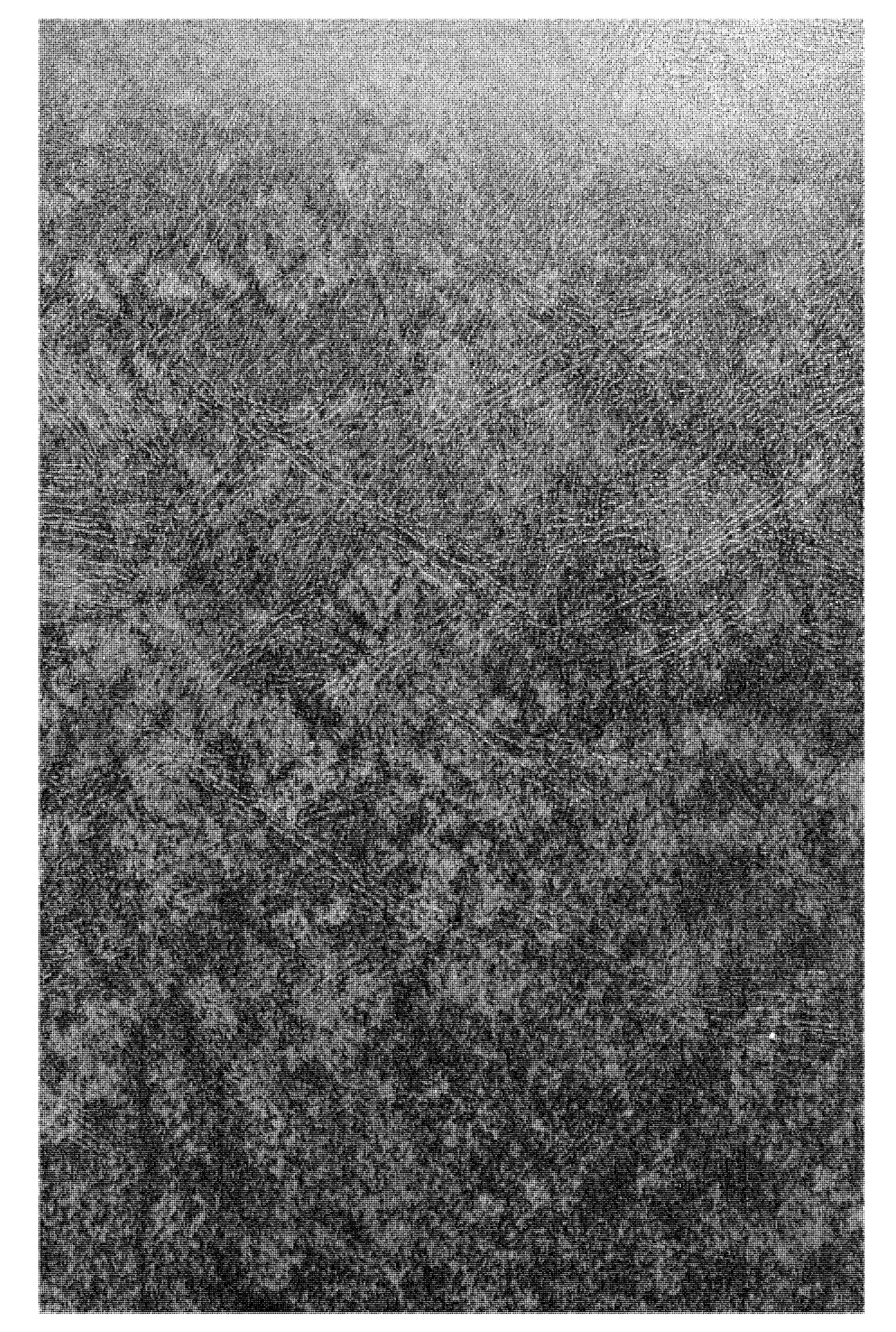
Par

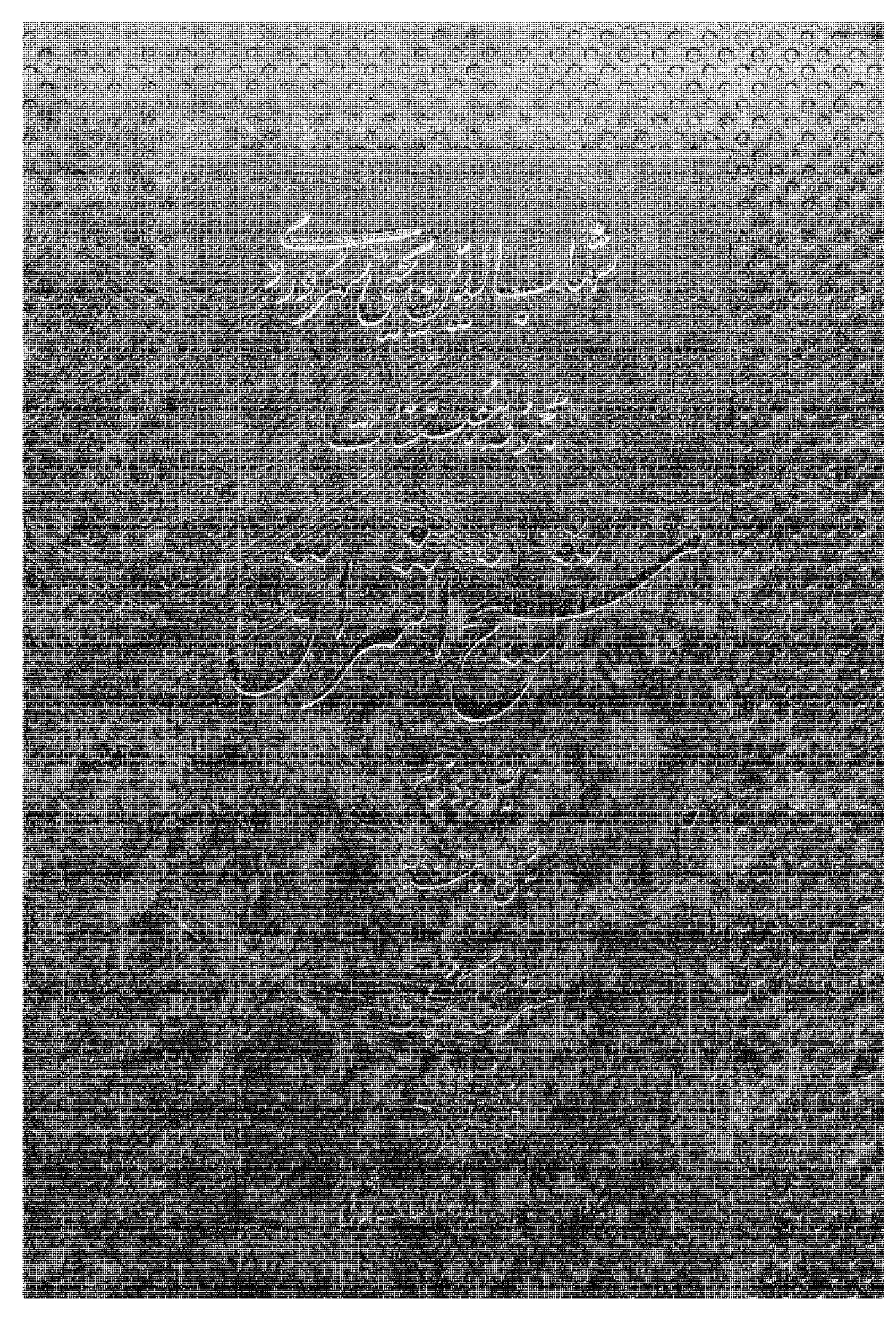
HENRY CORBIN



Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles

Teheran 1993




شهاب‌الدین یحیی سهروردی
مجموعهٔ مصنفات
شیخ اشراق

بسم الله الرحمن الرحيم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

وابسته

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شماره ۷۱۳

مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق

(جلد دوم)

اثر: شهاب‌الدین یحیی سهروردی

مصحح: هنری کربین

تاریخ انتشار: ۱۳۷۳، چاپ دوم، (چاپ اول ۱۳۵۵)، تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

طرح روی جلد: قباد شیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لیتوگرافی: پیچاز، چاپ و صحافی: چاپ آرین

بها: ۷۵۰۰ ریال

نشانی پژوهشگاه: بزرگراه کردستان خیابان ۶۴، کدپستی ۱۴۳۷۴ ـ صندوق پستی ۶۴۱۹ ـ ۱۴۱۵۵

تلفن: ۸ ـ ۲۲۶۶۲۷۶، فاکس: ۲۲۶۶۳۱۷

دیباچه

این مجموعه دنبالهٔ نشریّه‌ایست که در سال ۱۹٤۵ در استانبول تحت عنوان «مجموعة فی الحکمة الالٰهیة من مصنّفات شهاب الدین یحیی السهروردی» بشمارهٔ ۱٦ سلسلهٔ «النشریات الاسلامیة» بطبع رسیده، وبهمین جهت است که عنوان فارسی آنرا «مجموعهٔ دوّم مصنّفات شیخ اشراق در حکمت الٰهی» قرار داده ایم. طی دیباچه‌های مشروحی که بزبان فرانسه برای این کتاب نوشته ام، مطالبی‌را بیان کرده ام که متأسّفانه تکرار آن در اینجا بزبان فارسی ممکن نیست، وناچار بایستی توجه خواننده‌را به نوشته‌های مزبور معطوف سازم. ضمن آن دیباچه‌ها مخصوصاً رویه‌ای‌را که در تنظیم وچاپ کتاب حکمة الاشراق بکار برده شده، توضیح داده ام. ومقصود این بوده که متن خالص وسادهٔ کتاب همانطور که بقلم خود شیخ اشراق تنظیم گردیده، چاپ شود. با این حال در حواشی مربوط بقسمت دوّم مستخرجات نسبةً زیادی از تفاسیر قطب الدین شیرازی وشمس الدین شهرزوری ملاحظه خواهد شد، مخصوصاً در مواردی که چند روایت دیگررا ذکر نموده ویا تفسیراتی کرده اند که برای فهم معتقدات ومبانی مخصوص حکمت اشراق مفید میباشد. چاپ سنگی کهنهٔ تهران (۱۳۱۵ ه. ق.) مورد استفاده قرار گرفته، ولی در آن نسخه اشتباهاتی دیده میشود، از جمله اینکه گاهی خطی که روی متن کشیده شده بقسمتی از شرح تجاوز میکند، ودر بعضی جاها خط روی متن فراموش شده است، واینجانب اینگونه اشتباهات‌را جزو روایتهای مختلف بحساب نیاورده ام. از خوانندگان خواهشمند است در اینجا به فهرست «رموز» نسخه‌های خطی مراجعه نمایند.

بطوریکه در قسمت فرانسه متذکر شده ام، در سال ۱۰۰۸ هجری محمّد شریف نظام الدین احمد ابن الهروی مقدمه وقسمت دوّم کتاب حکمت الاشراق‌را بزبان فارسی

ترجمه کرده ویك شرح فارسی بر آن نوشته است، که چون برای خوانندگان ایرانی اهمیت فوق العاده‌ای دارد، امیدوارم در آیندهٔ نزدیکی موفق بچاپ آن بشوم. همچنین امیدوارم که بقیهٔ آثار شیخ اشراق مخصوصاً «طبیعیّات» بدون تأخیر زیاد طبع شود.

در همانجا نیز اینجانب توضیح داده ام که چطور در ترکیه متن وشرح فارسی قصّة الغربة الغربیة‌را کشف کردم. در این روزها که صحبت زیادی از هزارهٔ ابن سینا در میان است، توجه خوانندگان‌را مخصوصاً به این داستان شگفت انگیز جلب میکنم. از مطالعهٔ آن داستان خواننده به رابطهٔ بین حکمت اشراق ومشرق که در قصّهٔ حی بن یقظان بیان شده، پی خواهد برد.

در قسمت فرانسهٔ این نشریه از فرصت استفاده نموده وسپاسگزاری خودرا نسبت به دوستان ایرانی که راهنمائی‌های خویش‌را از اینجانب دریغ ننموده ویا نسخه‌های خطی در اختیارم گذارده اند، اظهار داشته ام. آرزویم اینست که ایرانیانی که به حکمت اشراق تمایل یا علاقه‌ای داشته باشند، بتوانند از این کتاب استفاده کنند. بطوریکه البته میدانند، این فلسفه از تراوشات ایران باستان سرچشمه میگیرد، واگر ما بتوانیم آنرا کما هو حقّه مورد تفکر قرار دهیم، خواهیم دید که هنوز هم حکمت مزبور سهم مؤثری در سیر فلسفه‌ای دارد که در حقیقت نه قدیم است نه جدید، بلکه حکمت جاودان است. جای آرزومندی است که همهٔ اشراقیون بروح معتقدات خویش واقف گردند.

تهران
خرداد ۱۳۳۱ ه. ش.

هنری کُربین

كتاب
حكمة الاشراق